



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
MESTRADO ACADÊMICO EM HISTÓRIA, CULTURA E ESPACIALIDADES

BRUNA KARINA FERREIRA DE LIMA MELO

MADALENA DE ARAÚJO: CORPO, SANGUE E PAIXÃO.
PERFORMANCES NARRATIVAS EM RELIGIOSIDADE (1889 – 1900)

FORTALEZA - CEARÁ

2023

BRUNA KARINA FERREIRA DE LIMA MELO

MADALENA DE ARAÚJO: CORPO, SANGUE E PAIXÃO.
PERFORMANCES NARRATIVAS EM RELIGIOSIDADE (1889 – 1900)

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em História do Programa de Pós-Graduação em História, Culturas e Espacialidades do Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em História. Área de concentração: História, Culturas e Espacialidades.

Orientadora: Prof^a. Dra. Silvia Marcia Alves. Siqueira

FORTALEZA-CEARÁ
2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Estadual do Ceará
Sistema de Bibliotecas
Gerada automaticamente pelo SidUECE, mediante os dados fornecidos pelo(a)

Melo, Bruna Karina Ferreira de Lima.

Madalena de Araújo: corpo, sangue e paixão. Performances narrativas em religiosidade (1889-1900) [recurso eletrônico] / Bruna Karina Ferreira de Lima Melo. - 2023.
168 f. : il.

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades, Curso de Mestrado Acadêmico Em História, Culturas E Espacialidades, Fortaleza, 2023.

Orientação: Prof.^a Pós-Dra. Silvia Marcia Alves Siqueira.

1. Maria de Araújo, Corpo e religiosidade, Performances Narrativas, Juazeiro do Norte.. I. Título.

BRUNA KARINA FERREIRA DE LIMA MELO

MADALENA DE ARAÚJO: CORPO, SANGUE E PAIXÃO.
PERFORMANCES NARRATIVAS EM RELIGIOSIDADE (1889 – 1900)

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em História do Programa de Pós-Graduação em História, Culturas e Espacialidades do Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em História. Área de concentração: História, Culturas e Espacialidades.

Aprovada em: 21 de setembro de 2023

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dra. Sílvia Márcia Alves Siqueira
(Orientadora) Universidade Estadual do Ceará – UECE

Prof. Dr. Francisco Régis Lopes Ramos
(Membro externo) Universidade Federal do Ceará - UFC

Prof. Dr. Marcos José Diniz
(Membro interno) Universidade Estadual do Ceará – UECE

Prof. Dra. Valéria Aparecida Alves
(Suplente) Universidade Estadual do Ceará – UECE

A pequena Cecília, por quem eu tanto orei
e que, nesse momento, é tão pequena
quanto uma pimenta-malagueta.

AGRADECIMENTOS

O ato de agradecer sempre nos faz lembrar de que não estamos sozinhos em nossas caminhadas. Por esse motivo, gostaria de agradecer, primeiramente, a minha família, que me deu suporte financeiro e emocional para chegar até aqui, que me apoiou e me incentivou a não desistir.

O meu maior agradecimento pertence as minhas mães, Regina e Jaqueline, que sempre estão prontas para me aconselhar, puxar minha orelha, e não desistirem de mim. Mas, especialmente, por suas trajetórias de vida, que me fazem acreditar que é possível sonhar. Ao meu filho-sobrinho Nick, e aos meus sobrinhos, Luiz, Norma e Oliver, por todo amor e carinho que só as crianças sabem compartilhar.

Ao Artur, por todo companheirismo e cuidado comigo em cada momento.

À minha orientadora, a professora Silvia Marcia Alves Siqueira, por todo suporte fornecido, as qualidades desse trabalho resultam de suas contribuições.

Agradeço a FUNCAP, por ter me concedido sete meses de bolsa, que foram preciosos para a conclusão do curso de mestrado.

Aos meus amigos: Noélio Nonato, Camilo Costa, Thiago Medeiros, Thiago Alves e Paulo Albuquerque pelo apoio e generosidade em me ouvirem e ajudarem nesta caminhada. A Bianca, Carolina, e Matheus, por terem, muitas vezes, me ajudado mesmo sem notarem. Agradeço à Raissa e Vanessa, por sempre me apoiarem, me acolherem.

A professora Zilda Menezes, muito obrigada por todas as nossas conversas, por cada palavra de incentivo, e por acreditarem na minha pesquisa. Ao professor Régis Lopes, por sua generosidade em me fornecer uma documentação fundamental para a escrita desse trabalho.

Devo também o meu “muito obrigado” à bibliotecária Regina do setor Ceará, e à historiadora Regina do setor hemerográfico da Biblioteca Estadual do Ceará, por todo o suporte, solicitude e cuidado em buscar e disponibilizar o material referente ao meu tema de pesquisa.

A Cecília, minha pequena irmanzinha, e grande graça de Deus. Orei por você por muitos anos. A notícia de sua chegada alegrou a minha alma.

E, agradeço a mim mesma, por não desistir.

Muito obrigada!

“Como negra, não quero mais ser objeto
de estudo, e sim o sujeito da pesquisa.”
(Djamila Ribeiro)

RESUMO

O objetivo deste trabalho é investigar as relações entre os discursos narrativos construídos em torno da Beata Maria Madalena do Espírito Santo de Araújo, presentes nos documentos produzidos pela duas comissões de verificação dos Acontecimentos Extraordinários de Juazeiro do Norte, e os discursos eugenistas no processo de deslocamento da centralidade do Milagre de Juazeiro, tendo como cenário a romanização da Igreja Católica e a construção da identidade brasileira, no pós-proclamação da república. Jornais e revistas de circulação, local, nacional e internacional, atestados médicos produzidos alguns anos após a condenação dos acontecimentos pela Igreja compõem o principal quadro de documentos utilizados no trabalho em tela. Para o desenvolvimento deste trabalho, foram muito caras as reflexões ensejadas por Michel Foucault, Judith Butler, Erving Goffman, Richard Bauman, sobre corpo, gênero, performance e representação de si, e o diálogo com a geografia cultural de Milton Santos.

Palavras-chave: Maria de Araújo; Corpo e religiosidade; Performances Narrativas; Juazeiro do Norte.

ABSTRACT

This work aims to investigate the relationships between the narrative discourses built around Beata Maria Madalena do Espírito Santo de Araújo, which are presented in documents produced by the two verification commissions of Extraordinary Events of Juazeiro do Norte, and the eugenist discourses in the displacement process of the centrality of Miracle of Juazeiro, which portrayed the romanization of the Catholic Church and the building of the Brazilian identity, after the proclamation of the republic. Local, national, and international newspapers and magazines, as well as doctor's notes, that were produced a few years after the Church's condemnation of the events, are the main part of the documents used in this work. For the development of this work, the reflections offered by Michel Foucault, Judith Butler, Erving Goffman, and Richard Bauman, on the body, gender, performance, and self-representation, and the dialogue with the cultural geography of Milton Santos, were very relevant.

Keywords: Maria de Araújo; Body and Religiousness; Narrative Performance; Juazeiro do Norte.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 01 - Medalha com a imagem do padre Cícero e Maria de Araújo.....	111
Imagem 02 - Medalha com a imagem de Nossa Senhora de Lourdes.....	113
Imagem 03 - Medalha com a imagem de Nossa Senhora de Lourdes saindo da gruta.....	114
Imagem 04 - Medalha de Nossa Senhora das Graças.....	115
Imagem 05 - Verso da medalha da Beata Maria de Araújo.....	116

LISTA DE MAPAS

Mapa 01 - Localização de Juazeiro do Norte, Ceará.....	38
Mapa 02 - Mapa de Juazeiro em 1875.....	43

LISTA DE QUADROS

Quadro 01 - Jornais de 1885-1890.....	129
---------------------------------------	-----

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	15
2	CORPO E ESPAÇO SOB O SIGNO DA FÉ.....	26
2.1	Os acontecimentos de Juazeiro e a formação de um Espaço Sagrado.....	37
2.2	Ocupação e presença da população negra no Cariri.....	47
2.2.1	Os romeiros de Juazeiro.....	49
2.2.1.1	<i>“Crioulos e pardos de Alagoas”.....</i>	55
2.3	Dos discursos do território ao discurso biológico.....	59
2.3.1	O Brasil e o discurso biológico.....	63
3	REPRESENTAÇÕES DE MARIA DE ARAÚJO.....	70
3.1	A performance discursiva sobre Maria de Araújo “A Santa de Juazeiro”.....	79
3.2	As representações de Maria de Araújo “A doentia de Juazeiro”.....	92
3.2.1	Epiléptica e histérica.....	102
3.3	Lembranças do Milagre: A medalha da Beata.....	105
3.3.1	Representações da santidade: Maria de Araújo e a medalha de Nossa Senhora de Lourdes.....	112
4	A CAMPANHA DE NEGAÇÃO.....	118
4.1	O processo de verificação dos acontecimentos extraordinários.....	118
4.1.1	O primeiro inquérito.....	120

4.1.2	O segundo inquérito.....	128
4.2	O milagre nos jornais.....	132
4.3	A caminhada de desqualificação.....	138
4.3.1	Cartas de Dom Arcoverde.....	142
4.3.2	Cartas de Dom Joaquim.....	146
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	151
	REFERÊNCIAS.....	155
	ANEXO A - ARQUIVOS CONSULTADOS	164

1 INTRODUÇÃO

Sem o sopro de vida das narrativas historiográficas, as brasas que restam do fogo das batalhas do passado, das fogueiras das vaidades ou das revoluções, e que jazem ainda crepitando mortijas sob as cinzas do tempo, fagulhas de esperanças, de projetos, de desejos, de sonhos, restos das chamas das paixões e das rebeliões humanas, não voltariam a brilhar, a crepitar, a queimar em nosso tempo, a nossa carne e a nossa consciência. (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2009, p. 4)

As afetações provocadas pela narrativa em construção também são fruto das afetações pessoais de quem narra. As escolhas temáticas da historiadora e do historiador perpassam suas vivências, suas ausências e as necessidades de leituras por novas lentes. Lentes que possibilitem aos pesquisadores e pesquisadoras atravessarem, pela escrita, aquilo que atravessa nossas subjetividades, nossos corpos. Para Angela Figueiredo (2020, p. 9): “a experiência pessoal, a experiência vivida e compartilhada é para nós, pesquisadores e pesquisadoras negras, uma evidência muito importante, já que é a base de nossa reflexão e teorização.”

Nós, historiadoras e historiadores em contato com nossas fontes, com a teoria e os trabalhos historiográficos produzidos sobre o nosso tema, somos como um jovem que acaba de comprar novas lentes para o seu caleidoscópio. A configuração dos espelhos nos possibilita perceber a representação por meio de um novo conjunto angular. A construção de cores, imagens e formas, movimentos não lineares que nos ajudam a ver “um todo”. Cada troca ou inserção de lentes, provoca mudanças nesse conjunto de angulações, e cada vez mais é perceptível a miscelânea de contornos ordenados desordenadamente.

As interações do objeto movem-se diante do olhar atento e curioso. Um quebra-cabeça de vários posicionamentos, que se multiplicam através do uso de espelhos planos, estrategicamente alocados, esquadrinhando as diferentes formas de reflexão da luz entre os espelhos, criando proporções de padrões simétricos. Nessa dança dos espelhos, as afetações e escolhas “(...) varia de acordo com o objeto específico da pesquisa empreendida. Assim, para cada caso concreto, existe

um fixe dos testemunhos disponíveis, uma fonte axial, a fonte-mestra, que pode diferir seguindo o tema.” (KI-ZERBO, 2010, p. 389)

A imaginação e a capacidade de estabelecer conexões entre essas proporções, é fundamental para aqueles que pretendem caminhar no campo da historiografia, tornando imprescindível ao historiador e à historiadora a habilidade de articular os fragmentos do passado. Assim, é impossível a não afetação do historiador, uma vez que é preciso uma relação de subjetividade com o seu material de trabalho (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2009; FIGUEIREDO, 2017; 2020).

Nesse sentido, a objetividade, não significa que devemos nos desconectar emocionalmente de nossos objetos de pesquisa. O envolvimento emocional pode motivar um historiador a se dedicar profundamente à pesquisa, construindo um trabalho mais diligente e detalhado na coleta, análise e interpretação das fontes.

Além disso, é importante reconhecer que a história, em última análise, trata da experiência humana. Os eventos e as pessoas que estudamos não são abstrações distantes, mas sim seres humanos com vidas, emoções e histórias complexas. Portanto, é fundamental que possamos desenvolver empatia e conexão, especialmente quando nos deparamos com experiências de sofrimento, injustiça ou resistência.

O processo de escolha das lentes, de identificação das cores e das formas provocadas pelas interações e afastamentos estão ligados de forma íntima ao processo de compreensão de si não apenas como historiadora e historiador, mas como indivíduos socialmente construídos e dotados de experiências e vivências únicas que nem sempre são compreendidas pelo olhar do outro. Nesse sentido, cabe a nós a função de justificar, de forma teórica e metodológica, nossas escolhas. Buscando fornecer lentes e interações a quem nos lê, que possibilitem a compreensão da escolha, o que nem sempre ocorre de forma “fácil”.

Uma vez que estamos inseridos em um universo histórico no qual os acontecimentos são indissociáveis de nossos contextos, construímos nossas escolhas e narrativas pautadas não só no método, mas, especialmente, pelo que salta ao corpo. Os fatos e explicações não são “dados” de forma isolada. As

particularidades do objeto são aquilo que garante sua unidade. Nesse sentido, as interações que nos possibilitam pensar os nossos objetos de formas variadas, são como as angulações dos espelhos nos caleidoscópios. Assim, é fundamental que nós estejamos presentes em todos os nossos textos, não com a simples utilização do pronome pessoal “eu”, mas que em nossas sensibilidades estejam vivas nas páginas que, por muitas vezes, representam o primeiro olhar do outro sobre nossos objetos, sobre nós.

Os caleidoscópios podem ser constituídos por diferentes números de espelhos. Quanto maior a quantidade de espelhos, maior será a existência de ângulos entre eles, interferindo na quantidade de imagens/representações formadas.

Nesse sentido, é a partir das interações entre as fontes, que podem variar conforme o processo de seleção feito pelo historiador, que a elaboração do objeto se dá. Um documento sempre pode ser alvo de novas miradas, interações angulares, novos questionamentos, tudo depende da abordagem, das escolhas e das lentes.

De mesmo modo, pesquisar sobre a Beata Maria de Araújo não pode ser apenas um exercício acadêmico desvinculado das realidades sociais e das injustiças enfrentadas pelas comunidades marginalizadas. Reconhecemos que a pesquisa deve ser informada e guiada por uma perspectiva crítica e engajada, refletindo sobre as estruturas de poder que perpetuam desigualdades e injustiças. Entendo que esse trabalho de pesquisa não pode ser neutro ou apolítico, mas sim um ato de resistência e solidariedade com as comunidades historicamente oprimidas.

A nossa realidade desafia qualquer perspectiva de ciência conservadora e neutra. Como pensar na existência de um conhecimento que não esteja voltado para a compreensão de dinâmicas sociais que perpetuam as desigualdades e asseguram privilégios para uma minoria? (FIGUEIREDO, 2020, p. 10)

A questão levantada em minha pesquisa surge dessas interações, nas lentes do meu caleidoscópio. Ao escolher dedicar dois anos de minha vida à pesquisa sobre a relação entre os discursos de negação do milagre de Juazeiro, a desqualificação da Beata Maria de Araújo, e o contexto de pós-abolição, romanização do catolicismo e racialização das ciências médicas, deu-se pela

compreensão da ausência, a falta de um corpo negro, ou a tentativa de silenciamento desse corpo.

O percurso de chegada até a definição do meu objeto de estudos é marcado por encontros e desencontros. O primeiro encontro com a Beata Maria de Araújo ocorreu em 2014, quando ingressei no curso de Bacharelado em História da Universidade Federal do Cariri. Por pertencer a uma família evangélica, nunca havia visitado um templo da Igreja Católica. O primeiro que conheci foi a Capela do Socorro, local que abrigou o corpo de Maria de Araújo após seu falecimento, até o vilipêndio de seu túmulo em outubro de 1930.

Juazeiro do Norte, a terra do Padre Cícero, é marcada pela presença do sacerdote. Por todos os lados há homenagens ao patriarca da cidade. Não havia, alguns poucos anos atrás, a mesma facilidade para se enxergar a Beata Maria de Araújo. A “beata do milagre” estava em um espaço de silenciamento.

Ao final do primeiro semestre da graduação, tive contato com a dissertação de mestrado da historiadora Edianne Nobre. As questões levantadas pela pesquisadora atraíam a minha atenção, mas as ausências borbulhavam em minha mente. Alguns anos depois, passei a cursar a Licenciatura em História da UFC, e a Beata Maria de Araújo parecia adormecida em meus pensamentos. O seu despertar ocorreu em 2017, quando passei a estagiar na Superintendência do IPHAN-CE.

A seleção era para atuar nos processos do Inventário dos Espaços Sagrados e no pedido de Registro das Romarias de Juazeiro do Norte, e na conclusão do Inventário do Sítio Caldeirão, de Crato. Durante a preparação para a prova de seleção, tomei emprestado um exemplar de *“Para onde sopra do vento”* com o professor Régis Lopes. Após a aprovação, fui devolvê-lo ao professor e ele resolveu me dar o livro. O professor me disse que esperava que a leitura despertasse o meu interesse sobre o tema. Funcionou! Maria de Araújo, que estava adormecida desde 2015, passou a ocupar novamente o seu espaço.

Quando estagiei no IPHAN de julho de 2017 a julho de 2019, as atividades desenvolvidas em Fortaleza e Juazeiro me fizeram ter acesso a uma documentação variada, entrevistas feitas durante as romarias e uma vasta

bibliografia sobre Juazeiro do Norte, Padre Cícero e as Romarias. Dentre elas, um livro do Padre Alencar Peixoto, que fazia parte da Coleção Centenário, publicada em 2011, em ocasião do aniversário de 100 anos de Juazeiro, originalmente publicado em 1913, alguns meses antes do falecimento de Maria de Araújo. Dentre as cartas que compõem a obra, três delas chamaram a minha atenção, uma delas trazia o nome de Maria de Araújo como título.

À primeira vez que li aquela carta, o sentimento de desconforto tomou conta de mim. A forma como o padre descrevia uma Maria de Araújo animalesca, comparando-a a um “homem de Darwin” me atravessava como um punhal. Há na vida de uma pessoa negra momentos em que somos lembrados de nossa cor, que somos marcados como pertencentes a um grupo racializado, não é como se nós não soubéssemos que somos negros, é apenas uma lembrança de que ser negro te insere nas categorias do “não pertencente” e do “perigoso” a alguns espaços e estruturas. Foi a primeira vez que enxerguei a Beata Maria de Araújo enquanto alguém dentro dessa categoria. Até aquele momento, a questão racial não tinha alcançado a minha atenção.

Nesse sentido, fez-se necessária a aquisição de novas lentes, novas angulações, e um olhar mais atento à Beata Maria de Araújo, e às intersecções de caráter social, cultural, científico, racial e religioso que transpassou as narrativas construídas sobre ela, e a condução do processo que lhe condenou ao lugar de embusteira, inimiga da fé, instrumento de engodo.

Em *Epistemologia Insubmissa Feminista Negra Decolonial*, a socióloga Angela Figueiredo destaca que o aumento no número de professores e estudantes negros (pretos e pardo) efetivou-se devido ao contexto político e social de conquistas do movimento negro, a partir dos anos 1980, e atrelado às políticas sociais dos governos petistas e às ações afirmativas e de expansão das universidades públicas, ampliando o número de pesquisas acadêmicas que levam em consideração o marcador racial de seus sujeitos, dando visibilidade a questões muitas vezes consideradas secundárias por pesquisadores e pesquisadoras não racializados (FIGUEIREDO, 2020).

Nesse sentido, não se trata de um resgate dessa personagem, ela nunca esteve perdida. Trata-se de pensar numa mulher negra que, mesmo após múltiplas tentativas de silenciamento, escreveu-se na história através do sangue e do corpo.

Pensar a Beata Maria de Araújo enquanto uma mulher negra, é compreender que a maneira como nós, pessoas negras, somos socialmente lidas como o outro, em um país profundamente marcado pelo preconceito de raça. No cenário contemporâneo do Brasil, onde as pesquisas estão cada vez mais focalizadas na análise do espectro racial como um marcador social crucial para a compreensão das figuras históricas, torna-se evidente a importância de incorporar essa perspectiva ao examinar eventos como a desqualificação da Beata Maria de Araújo e o milagre de Juazeiro.

A trajetória da Beata Maria de Araújo, uma mulher negra e devota, é inseparável da sua experiência racial em um contexto de profundas desigualdades e preconceitos enraizados. Portanto, analisar a desqualificação que ela enfrentou requer uma compreensão sensível das estruturas racistas que moldaram sua vida e o tratamento que ela recebeu por parte da sociedade e da Igreja.

A análise da desqualificação da Beata Maria de Araújo e do milagre de Juazeiro através das lentes dos conceitos de corpo, raça, representação, espaço e performance oferece uma abordagem multifacetada e enriquecedora para compreender esses eventos históricos. O corpo da Beata Maria de Araújo, como mulher negra devota, foi intrinsecamente moldado pelas estruturas de poder e preconceitos raciais da época. Explorar como sua corporeidade influenciou sua experiência de vida, bem como sua relação com a Igreja e a sociedade, permite capturar as complexidades de sua identidade e como ela foi subjugada e marginalizada.

Ao incorporar o conceito de raça, torna-se evidente como as dinâmicas raciais permearam a vida da Beata Maria de Araújo e o culto ao Padre Cícero. A raça moldou as percepções da sociedade sobre essas figuras, influenciando tanto as atitudes discriminatórias em relação à Beata Maria de Araújo quanto a devoção fervorosa dos seguidores de Padre Cícero. A análise da raça também ilumina a estrutura de poder subjacente, na qual o privilégio branco se destacava como uma

força determinante na desqualificação da Beata Maria de Araújo e na construção do culto em Juazeiro.

Quanto ao uso do conceito de representação entendemos constituir uma lente fundamental na compreensão desses eventos. Tanto a Beata Maria de Araújo quanto o milagre de Juazeiro foram representados e interpretados de maneiras diversas ao longo do tempo. Examinar como diferentes narrativas históricas moldaram a compreensão pública desses acontecimentos revela a complexidade das relações raciais e culturais envolvidas. A representação também está intrinsecamente ligada à performance, visto que a devoção a Padre Cícero e a resistência da Beata Maria de Araújo são expressões de performance cultural e religiosa que ecoam em sua corporeidade racial.

Outrossim, assim como as peças de um caleidoscópio se reorganizam para formar padrões complexos, o espaço desempenha um papel crucial na análise desses eventos. O espaço físico de Juazeiro e seu significado simbólico como um local de devoção religiosa têm uma relação íntima com as questões de raça e poder. A interação entre os corpos dos devotos, a representação dos milagres e a vivência desse espaço sagrado são componentes fundamentais na construção da narrativa completa. Portanto, a abordagem que incorpora os conceitos de corpo, raça, representação, espaço e performance oferece uma perspectiva sensível para entender a complexidade e as nuances envolvidas na desqualificação de Maria de Araújo e no milagre de Juazeiro, destacando como a história é intrinsecamente entrelaçada com questões sociais e identitárias.

Utilizamos, também, métodos de análise textual e hermenêutica para desvelar as nuances das narrativas místicas presentes nas fontes. O que permite identificar os elementos simbólicos, as metáforas religiosas e as interpretações teológicas que contribuíram para a construção da identidade de Maria de Araújo como uma figura santificada. Dessa forma, busca-se discutir como a linguagem e a retórica foram utilizadas para conferir autenticidade e transcendência à sua história.

Na pesquisa em questão, as fontes documentais são como os fragmentos coloridos de um caleidoscópio, cada um contendo uma parte dos acontecimentos envolvendo a Beata Maria de Araújo. O "Processo Instruído Sobre os Fatos de Juazeiro" é como a base do caleidoscópio, fornecendo os elementos fundamentais

para a construção da narrativa em torno da identidade santa da Beata Maria de Araújo. Assim como ao girar um caleidoscópio, os pesquisadores giram através dos documentos, examinando os depoimentos, testemunhos e relatos para obter diferentes perspectivas sobre a vida e os feitos de Maria de Araújo. No entanto, assim como um caleidoscópio pode ser influenciado pela forma como é manuseado, as fontes documentais também estão sujeitas a influências e interpretações. Assim como os espelhos dentro de um caleidoscópio refletem e distorcem os fragmentos coloridos, as estratégias discursivas presentes nos documentos podem moldar a percepção da Beata Maria de Araújo como uma figura de devoção ou manipulação.

Ao aplicar métodos de análise textual e hermenêutica, estamos como aqueles que observam através do visor de um caleidoscópio, tentando compreender as nuances das narrativas místicas presentes nas fontes. Buscamos identificar os elementos simbólicos, as metáforas religiosas e as interpretações teológicas que contribuíram para a construção da identidade da Beata Maria de Araújo como uma figura santificada, assim como alguém que gira um caleidoscópio para revelar padrões e formas ocultas nos fragmentos coloridos.

O referencial teórico que norteia este estudo pode ser comparado a um caleidoscópio, onde três pilares interligados - a história da religião, a antropologia linguística e os estudos de performance - formam um padrão complexo e colorido de compreensão das narrativas de representação da Beata Maria de Araújo. Esses três pilares teóricos se entrelaçam para oferecer uma visão multifacetada e dinâmica da vida e das experiências da Beata Maria de Araújo.

A história da religião serve como uma das peças centrais desse caleidoscópio, fornecendo elementos fundamentais para entender as práticas religiosas do período e como elas influenciaram a identidade da protagonista. Como um espelho refletindo a luz em diferentes ângulos, através dessa perspectiva, é possível identificar as interações entre a religião oficial, as devoções populares e as formas de devoção individual que moldaram o cenário religioso do Juazeiro do século XIX.

A antropologia linguística, por sua vez, adiciona outra camada de complexidade ao padrão do caleidoscópio. Ela examina como a linguagem, como uma ferramenta comunicativa e simbólica, foi usada na construção da representação

da Beata Maria de Araújo. Como pedaços de vidro que se movem e se ajustam dentro do caleidoscópio, as escolhas linguísticas, as metáforas religiosas e as estratégias retóricas se juntam para formar uma imagem mais complexa da protagonista, uma imagem que transcende o humano e se aproxima do divino

Finalmente, os estudos de performance atuam como o mecanismo que gira e altera o padrão do caleidoscópio. Eles ajudam a entender como as ações, palavras e gestos de Maria de Araújo foram organizados e executados para comunicar sua devoção, sacrifício e obediência, contribuindo para a construção de sua identidade religiosa. Como os movimentos fluidos e graciosos de um caleidoscópio em ação, as performances da protagonista contribuem para a construção dinâmica de sua identidade religiosa.

Dividida em três capítulos, esta dissertação explora o processo de construção narrativa em torno da figura da Beata Maria de Araújo durante os tumultuados eventos de Juazeiro na última década do século XIX. Examina-se como os marcadores sociais, especialmente os de raça, foram utilizados para desacreditá-la diante da sociedade, por meio da influência dos jornais, da Igreja e das correspondências de figuras proeminentes como Dom Joaquim José Vieira e Dom Joaquim Arcoverde. A análise leva em consideração o contexto político-religioso vivenciado pela Igreja Católica no Brasil, o cenário pós-abolição da escravidão e os discursos médico-científicos predominantes da época.

No primeiro capítulo, buscamos compreender o espaço de Juazeiro e os discursos raciais do século XIX. Abordamos a religiosidade e as práticas de devoção no contexto histórico da região do Cariri Cearense, especialmente em relação a Juazeiro do Norte, e como essas práticas religiosas foram influenciadas pelo pós-abolição e pelos estereótipos raciais. Discutindo a formação do espaço sagrado de Juazeiro, a ocupação territorial do Cariri, sua colonização durante o século XVIII, com a migração de baianos e pernambucanos. As relações entre a religiosidade e a economia, destacando a presença da Igreja e do Estado na colonização da região. O processo de cristianização e “civilização” da população indígena. O contexto pós-abolição também é abordado, ressaltando a presença de escravizados na região e como essa população buscava em Juazeiro soluções para seus problemas.

Além disso, discutem-se as divergências nas interpretações dos acontecimentos de Juazeiro, por parte dos fiéis e das autoridades eclesiásticas. Enquanto os fiéis viam a cidade como um espaço de comunicação entre a Terra e o Céu, as autoridades eclesiásticas e outros detratores desqualificavam os romeiros, muitas vezes associando-os a fanatismo e loucura. No geral, abordamos como as práticas religiosas e a economia interagiram no Cariri, destacando a devoção dos romeiros em Juazeiro do Norte, e como essas práticas foram interpretadas de maneiras diversas, muitas vezes marcadas por estereótipos raciais e preconceitos, evidenciando a complexidade das relações sociais e religiosas na região. A transição do discurso territorial para o discurso biológico no século XIX, a representação negativa do negro, que anteriormente tinha ligações religiosas e demoníacas, passou a ser fundamentada em argumentos então considerados científicos.

No capítulo seguinte, pensamos as representações e performances sobre Maria de Araújo, as escolhas narrativas e interpretações de Maria de Araújo, a construção de uma esteriótipo de santidade por parte de seu diretor espiritual. Analisamos como o contexto médico e racial foi usado para desacreditar Maria de Araújo. São exploradas as representações e os preconceitos associados à histeria, especialmente entre as mulheres, também se discute a intersecção entre gênero e raça na interpretação da saúde de Maria de Araújo. A construção narrativa de Padre Cícero e a estratégia de apresentar Maria de Araújo como uma jovem virtuosa, enferma e frágil.

No último capítulo, investigamos como a campanha de desqualificação empreendida contra Maria de Araújo, a Beata do Juazeiro, e as místicas e supostos milagres associados a ela, com ênfase nos aspectos históricos e historiográficos desse episódio, foram aparelhadas. Como a Igreja Católica, especialmente a vertente romanizada, buscou controlar e negar as experiências místicas e milagrosas associadas a Maria de Araújo, a fim de preservar sua autoridade e centralização na tentativa de romanização do catolicismo. O principal elemento discutido é a luta pelo controle do significado e interpretação dos acontecimentos extraordinários ligados a Maria de Araújo. Esses fenômenos representavam um desafio para a autoridade da igreja e a busca pela uniformidade doutrinária sob o controle do Vaticano. A reação da Beata do Juazeiro, que, apesar das acusações e

pressões da igreja, continuou a vivenciar e divulgar suas experiências místicas, ganhando aderência popular. Além disso, aponta como a estratégia da Igreja, ao buscar negar essas experiências, revela as tensões entre a autoridade institucional e as manifestações religiosas populares, bem como a dificuldade em controlar e unificar a fé diante de eventos que desafiam os moldes estabelecidos.

O Conjunto de fontes utilizadas constitui-se pelos dois Inquéritos de Verificação dos Fatos Extraordinários de Juazeiro, um conjunto de cartas trocadas entre Padre Cícero, José Marrocos, Dom Joaquim José Vieira, Dom Joaquim Arcoverde, e diversas outras autoridades e sacerdotes, todas elas contidas no primeiro volume da coleção *Padre Cícero Romão Baptista e os fatos do Joazeiro: A Questão Religiosa*, publicada em 2012 como parte das comemorações ao centenário de criação da Diocese de Crato, que ocorreu em 2014. Escolhi não atualizar as transcrições para o português contemporâneo, em respeito à escolha, e ao trabalho dos profissionais. A organização do volume é do Professor Antonio Renato Soares Casimiro, e toda a documentação utilizada que consta na obra será referenciada com: CASIMIRO, 2012. Variando apenas as páginas. Além dos inquéritos e das cartas, compõem nosso quadro de fontes um conjunto de notícias de vários jornais de norte a sul do país, disponíveis na Hemeroteca Digital Brasileira, e na Hemeroteca da Biblioteca Pública do Estado do Ceará.

2 CORPO E ESPAÇO SOB O SIGNO DA FÉ

Por configurarem tanto as dimensões ontológicas quanto epistemológicas, o corpo e o espaço são categorias de difícil definição. Enquanto eles permeiam a vida cotidiana dos indivíduos, também são concebidos e expressos como abstrações conceituais. O corpo humano e o espaço geográfico foram entendidos em várias ocasiões como elementos intrínsecos a uma realidade preexistente. Embora tenham sido classificados de forma reducionista como territórios passivos nos quais atuam forças e processos ativos que constroem realidades, é importante considerar que eles não são apenas produtos desses processos, mas também sementes geradoras de realidades sociais.

Foucault (1987; 1998) compreende o corpo como uma representação, uma exteriorização de poderes e saberes articulados ao longo da história da sociedade ocidental, podendo ser entendido como um agente e uma peça em um cálculo de domínio de forças que permeia toda a estrutura social. A corporeidade é um território onde os conflitos sociais encontram expressão e se desenrolam.

Paul Connerton, em "Práticas Corporais" (1999), destaca que o argumento de que o corpo é um produto da construção social, resultado de práticas discursivas, não é suficiente. Para o autor, o corpo não é apenas um conjunto de significações, mas sim um processo em si mesmo. Ele não se limita a ser um arquivo de informações, ações e práticas.

Em uma perspectiva que busca desconstruir a noção de corpo como uma categoria essencialmente biológica, Butler (2001; 2003) propõe que o pensemos como uma materialidade socialmente construída e reconstruída. É importante considerar que todo indivíduo está imerso, desde o seu nascimento, em uma sociedade na qual seu corpo é dotado de significados em um mundo culturalmente estabelecido e organizado. Assim dizendo, um elemento em constante interação e transformação. Ele não é algo pronto, definido e conclusivo, uma vez que é formado pelas práticas discursivas com as quais interage, sendo essas práticas responsáveis por lhe atribuírem sentidos e significado. Essa característica de inconclusão

possibilita as ações de transgressão do corpo, desafiando significados e conceitos previamente estabelecidos.

Segundo a antropóloga Leda Martins (2003), o corpo negro é uma das principais vítimas da orilatura no Brasil. Ela argumenta que a cultura brasileira é marcada por uma visão negativa do corpo negro, associado a estereótipos e preconceitos que remontam ao período da escravidão. Essa visão se manifesta em diversas esferas da vida social. A orilatura é um conceito, com suas bases na cultura iorubá, onde representa o lugar de origem de uma pessoa, sua terra natal e sua identidade cultural. É o local onde a pessoa aprende os valores, as crenças e as tradições que irão orientar sua vida. Para os iorubás, ela é um elemento fundamental da identidade pessoal e coletiva. No contexto brasileiro, é compreendida como um processo de apagamento da presença negra na história e na cultura do Brasil. Esse apagamento se manifesta de diversas formas, desde a ausência de informações sobre a África e sua cultura nos livros didáticos até a reprodução de estereótipos e preconceitos em relação aos povos africanos e afrodescendentes.

A compreensão de corpo, à luz das discussões apresentadas, nos conduz a uma visão mais ampla e complexa desse conceito. Este não pode ser reduzido a um mero recipiente biológico, pois está profundamente imerso em uma teia de relações de poder, práticas discursivas e contextos sociais e culturais. Sendo um campo de significações, lutas e resistências, onde se expressam e se materializam as dinâmicas sociais e históricas.

Reconhecendo-o como algo dinâmico e mutável, compreendemos que suas experiências e percepções são moldadas por fatores sociais e culturais. As relações de poder exercem um papel fundamental na sua configuração, estabelecendo normas, padrões e hierarquias que moldam sua representação e o modo como é percebido e valorizado na sociedade. Essas relações de poder podem criar estereótipos, preconceitos e discriminações em relação a determinados corpos, como vimos no caso do corpo negro.

Além disso, as práticas discursivas desempenham um papel essencial na construção do corpo como um campo de significações. São elas que lhe atribuem sentidos e significados, influenciando a maneira como nos relacionamos com ele e como nos identificamos através dele. Através do discurso, são estabelecidos

padrões de beleza, normas de gênero e outras formas de categorização que afetam a percepção e a experiência corpórea individual e coletiva.

Por fim, os contextos sociais e culturais em que o corpo está inserido também são determinantes na sua compreensão. Cada sociedade e cultura lhe atribui valores, crenças e práticas específicas, o que influencia diretamente sua construção e sua vivência. Desta feita, ele é produto de uma historicidade e carrega consigo marcas do passado, como a herança de estereótipos e preconceitos remanescentes do período da escravidão no Brasil.

Portanto, entendê-lo como um campo de significações, lutas e resistências é crucial para uma análise mais profunda das dinâmicas sociais e históricas. Através desse enfoque, somos capazes de compreender como as relações de poder, as práticas discursivas e os contextos sociais e culturais moldam e constroem o corpo, influenciando não apenas as experiências individuais, mas também as estruturas sociais e as relações de poder mais amplas.

A compreensão do conceito de corpo desempenha um papel crucial no estudo dos discursos intelectuais e religiosos no Brasil do pós-abolição. Após o fim da escravidão, o corpo negro passou a ser objeto de intensos debates e representações simbólicas, refletindo as profundas contradições e tensões presentes na sociedade brasileira.

Ao examinar os discursos intelectuais, a utilização desse conceito revela como o pensamento científico da época atribuiu significados e hierarquias raciais a partir de características físicas. Teorias pseudo-científicas, como o racismo científico, emergiram, procurando justificar a superioridade de determinados grupos étnicos com base em supostas diferenças físicas e biológicas (DIWAN, 2007). Nesse contexto, o corpo negro foi frequentemente estigmatizado e associado a estereótipos negativos, perpetuando uma visão nociva e desumanizante¹.

Sob o espectro da religiosidade, a Igreja Católica exerceu e ainda exerce uma influência considerável na formação da sociedade brasileira, desempenhando um papel central na construção de normas e valores sociais (GUIMARÃES, 2012). No contexto do pós-abolição no Brasil, o corpo foi um elemento fundamental nas

¹ Retomaremos mais adiante as questões raciais no Brasil.

reflexões e orientações da Igreja Católica em relação à população afro-brasileira, marcada por ambiguidades e contradições. Por um lado, a Igreja pregava a igualdade e a fraternidade entre todos os seres humanos, independentemente de sua origem étnica. No entanto, muitas vezes ela também perpetuava estereótipos negativos e hierarquias raciais, reforçando uma visão eurocêntrica de superioridade e de inferioridade do negro (GUIMARÃES, 2012; MATTOS, 2012). Através de seus discursos, a instituição religiosa abordou questões relacionadas à moralidade, sexualidade, identidade e hierarquia social, todas essas questões estando intimamente ligadas ao corpo.

Além disso, a Igreja Católica teve um papel importante na promoção de práticas de controle e disciplina corporal, como o controle da reprodução e a repressão dos corpos considerados "desviantes" ou contrários aos preceitos morais estabelecidos. Essas práticas, muitas vezes, foram seletivas e impactaram de forma diferenciada os corpos negros, contribuindo para a construção de uma identidade moral racializada.

Assim como o conceito de corpo, o entendimento do espaço como um depósito de forças também foi comum ao discurso científico. A modernidade do século XX trouxe consigo uma concepção imperativa do espaço na História, que em grande medida se deve à convergência com a Geografia. A escola francesa dos Annales se destacou nesse movimento de apropriação e ressignificação do espaço geográfico para a História. Tanto a Geografia Histórica de Marc Bloch e Lucien Febvre quanto à Geo-história de Braudel, inseriram o espaço geográfico conceitual como tema central do fazer historiográfico.

As contribuições da Geografia à História foram fundamentais para o alargamento da importância do espaço nas produções historiográficas. Bloch (2001), postulou que a História era o estudo do Homem no Tempo e no Espaço, aproximando a disciplina da Geografia, enfatizando a interligação indissociável entre as ações humanas e o contexto geográfico em que ocorrem. A Geo-história de Braudel (1991), por sua vez, propôs uma abordagem que incorporava conceitos fragmentários de espaço, operando com a totalidade dos fenômenos históricos, permitindo aos historiadores analisar as relações complexas entre os lugares e os eventos históricos.

Bloch (2001), Febvre (1997) e Braudel (1991) compartilham uma base geográfica comum, mas suas abordagens diferem em relação à naturalização e fragmentação do espaço. Enquanto a Geografia Histórica defende uma anexação da Geografia à História, a Geo-história busca uma história global sem generalizações².

Nesse sentido, o conceito de espaço na História é fundamental para compreender como os eventos e as ações humanas se desenrolam em determinados lugares e em diferentes períodos. O espaço geográfico não é apenas um cenário inerte, mas sim um elemento essencial para entender as dinâmicas sociais, as transformações culturais e as estruturas econômicas que afetam e são afetadas pelas ações dos indivíduos e das sociedades.

O historiador Orella Unzué (2010, p. 248), propôs a existência de três grandes "escolas" geo-históricas ocidentais: a europeia, a norte-americana e a sul-americana, representadas, respectivamente, por Braudel, Immanuel Wallerstein e Milton Santos. Para ele, essas três "escolas" compartilham o mesmo fundamento de que o espaço é uma construção social. No caso de Braudel, essa Geo-história é constituída por uma concepção arraigada de espaço natural, enquanto para Wallerstein e Santos, o espaço é compreendido como uma construção social com forte vínculo à temporalidade.

No presente trabalho, consideramos a concepção de espaço miltoniana como um marco teórico-metodológico fundamental no que diz respeito à forma de construção e estruturação espacial. O autor discute o espaço como um conjunto indissociável de sistemas, tempos, ações e objetos, sendo um elemento híbrido dotado de interferências sociais e físicas, permitindo uma análise profunda das complexidades e interações que moldam a construção social do espaço geográfico.

Ele não é apenas uma condição, mas sim uma "construção social" (SANTOS, 2012, p. 181). Ao ressignificar o espaço como fator social, o autor o coloca em pé de igualdade com outras instâncias da realidade, como a econômica, política, cultural e ideológica. Sendo compreendido como uma instância e entidade histórica, influenciado e condicionado pela história, e, ao mesmo tempo, é um

² Uma História Global, segundo Braudel, não busca a universalidade, mas sim analisar e compreender a totalidade dos fenômenos em determinado espaço e período histórico. Nessa abordagem, o historiador é tanto o observador quanto o caminhante, adentrando no objeto de estudo e compreendendo suas dinâmicas sociais.

elemento que possibilita e é possibilitado pela história (CONCEIÇÃO In SILVA; TOLEDO JUNIOR, 2009, p. 225).

O espaço é intencionalidade, ou seja, a natureza do espaço humano é diferente da natureza do espaço geobiológico. Esse outro espaço, como fator social, é dado pelo intencionalmente artificializado, uma segunda natureza do espaço que nega a primeira natureza. O espaço geográfico de segunda natureza só existe porque o ser humano o concebe e cria, realizando-se nele como sociedade. A natureza, ao se tornar natureza e ser feita natureza, é historicizada, tornando-se o espaço geográfico (SANTOS, 2017, p. 119).

Com base no exposto, entendemos o espaço como uma entidade histórica, muito além de um referencial de análise, mas como um objeto vívido, pulsante, que contém e é contido pelas diversas instâncias sociais, como a economia, a política, a cultura e a ideologia (SANTOS, 2014, p. 12). Haja vista que a história não se escreve fora do espaço, pois não há sociedade desvinculada do espaço. O espaço é, ele próprio, social (SANTOS, 2005, p. 22). Essa interação dinâmica entre espaço e história permite uma compreensão mais completa das realidades espaciais.

O espaço não é uma mera tela de fundo inerte, mas sim um elemento ativo que influencia a concepção e organização do tempo pelo homem. Ele é moldado pela interação de formas espaciais e técnicas, e sua função depende da redistribuição das funções sociais em diferentes momentos históricos. Essas superposições de tempos criam uma acumulação desigual de tempos, que é movimento e resultado do movimento.

As superposições, ou encontros de pulsos geográficos e forças históricas, tornam cada espaço único e universal. Cada espaço possui características históricas peculiares, mesmo pertencendo a um mesmo sistema de combinações geográficas. Sendo ele um híbrido, participando tanto da condição social quanto do físico, inseparável de seu conteúdo. A ideia de forma-conteúdo une o processo e o resultado, o passado e o futuro, o objeto e o sujeito, o natural e o social.

Os eventos, "como um conjunto de possibilidades, onde o evento é um veículo de uma ou algumas dessas possibilidades existentes no mundo" (SANTOS,

2017, p.144), organizam o rearranjo dos objetos e ações, mudando suas formas e conteúdos. Um veículo de possibilidades existentes no mundo. Os eventos são responsáveis por materializar, expressar e transformar as potencialidades contidas no espaço. Não sendo apenas um acontecimento isolado, mas sim uma manifestação que desencadeia mudanças e reconfigurações no espaço e na sociedade.

O conceito de espaço e evento em Milton Santos desempenha um papel fundamental na compreensão das dinâmicas sociais e históricas, permitindo-nos enxergar como as relações de poder, as práticas discursivas e as estruturas sociais moldam e são moldadas pelo espaço em que ocorrem os eventos.

O evento é uma noção que completa o entendimento de momento, eles não se repetem. Cada ato difere do precedente e do seguinte, possui uma singularidade. Nesse sentido, os “instantes” são absolutos, daí a sua eficácia e sua irreversibilidade. Nenhum evento, nenhum “instante”, nenhum acontecimento se repete tal qual foi em um determinado momento. Cada acontecimento, cada fato possui suas características únicas, aquilo que os torna singulares e os inserem em um cálculo de estruturação próprio. Uma guerra é sempre uma guerra, um milagre é sempre um milagre³, mas, cada um possui singularidades próprias que os fazem diferentes dos outros. Nenhum acontecimento é porque o outro foi, o tempo e os acontecimentos no tempo não se repetem.

Os eventos dissolvem as identidades, constroem outras, delimitam novas territorialidades e espaços; as fronteiras não são fixas, fronteiras são submetidas ao “teste do saber”. Desta feita, “Não há evento sem ator. Não há evento sem sujeito” (SANTOS, 2017, p.146), cada evento se organiza de maneira que afeta diretamente os seus agentes, seus sujeitos. Ninguém sai sem marcas de uma ocorrência, tão pouco permanece como era antes dos acontecimentos se darem, registros que afetam o sujeito e a vida como ele conhecia até determinado ponto. Marcas implicam uma narrativa baseada na linguagem, e como tal, cada indivíduo busca exercer aquela que melhor se aloca dentro de suas pretensões, a linguagem e a fala são

³ Milagre é entendido como feito extraordinário que não é passível de explicações através de formas naturais. Nesse sentido, compreendemos milagre como uma classificação de eventos baseados na fé. Uma vez que, as crenças religiosas não são passíveis de aplicações e verificações de provas. Optamos por considerar que, no terreno do sagrado, a existência de um coletivo que acredita na base sobrenatural de tais acontecimentos os aloca no campo do existir.

elementos dotados de singularidades e auxiliam na construção de poderes que não devem ser subestimados. Cada evento é singular, irreversível e atual, transforma as coisas e os objetos, atribuindo novos valores e novas características, ele está no presente que, segundo Santos, “(...) não é obrigatoriamente o instantâneo. Daí decorre a ideia de duração, isto é, do lapso de tempo em que um dado evento, guardando suas características constitucionais, tem presença eficaz.” (Idem, 2017, p.148-149).

Não ocorrem de forma isolada, mas em conjuntos sistêmicos, e a escala dos eventos é temporal, pois é constituída por sua extensão. Cada um pode ocorrer sobreposto por outros, suas imbricações podem ser margeadas como sobrepostas por singularidades sutis. Há escala de forças operantes que atuam verso a escala de área de ocorrência, o que a caracteriza como um dado temporal variável “com o tempo, já que a área de ocorrência é dada pela extensão dos eventos” (Ibidem, p.152), de modo que “nenhum acontecimento pode ser sozinho, nem completamente, a causa do outro evento” (Idem, p.162). Não basta analisar eventos isoladamente, se não desintegramos sua estrutura, isto é, seu padrão, eles são inter-relacionados e interdependentes.

Ao considerar o espaço como um palimpsesto de tempos diversos, a análise histórica é enriquecida com uma compreensão mais profunda das interações entre a sociedade e o ambiente em diferentes momentos históricos. O conceito de rugosidades pode ser um instrumento valioso para examinar como as mudanças sociais, culturais e econômicas moldaram e foram moldadas pelo espaço em um dado período.

Assim como o espaço geográfico miltoniano, o espaço em Certeau (1994) é concebido como dinâmico e mutável. O autor enfatiza a prática do cotidiano como as apropriações dos espaços pelas pessoas, demonstrando como as ações individuais moldam e reinventam o espaço. Um produto social e histórico, fortemente influenciado pelas relações de poder, ideologias e práticas culturais. Um lugar de representações simbólicas onde as interações sociais são fundamentais para a sua construção, desenvolvidas mediante "estratégia" e "tática" no contexto do espaço.

Em *A Invenção do Cotidiano* (1994), Michel de Certeau desafia a noção tradicional de espaço como uma entidade fixa e estática, propondo uma visão mais

dinâmica e relacional. Para o autor, o espaço não é uma entidade objetiva e pré-existente, mas sim uma construção social e cultural, moldada pelas práticas e experiências dos indivíduos que o habitam. Ele introduz a ideia de "espaço vivido" ou "espaço praticado", enfatizando que o espaço só adquire significado através das ações cotidianas dos sujeitos que o ocupam.

O conceito de espaço em Certeau está intimamente ligado à noção de "lugar". Ele argumenta que o lugar é um ponto fixo no espaço onde as práticas e experiências cotidianas ocorrem. No entanto, o lugar não é apenas um espaço físico; ele é carregado de significado, memória e narrativa. Os indivíduos transformam os lugares por meio de suas ações e interpretações, tornando-os locais únicos e distintos. O espaço é o lugar praticado.

Estratégia refere-se ao poder institucionalizado e às estruturas de controle que tentam impor uma ordem e uma organização específica ao espaço. Certeau enfatiza que as táticas são uma forma de apropriação do espaço pelos indivíduos, permitindo-lhes encontrar maneiras de lidar com as restrições e imposições da estratégia. As táticas, portanto, desempenham um papel essencial na criação de uma experiência vivida do espaço e na construção de identidades individuais e coletivas.

Michel de Certeau enfatiza a natureza relacional, subjetiva e dinâmica do espaço. Sua abordagem nos convida a pensar o espaço como uma construção social, moldada pelas práticas cotidianas das pessoas e pelas interações entre estratégias e táticas. Essa perspectiva tem implicações significativas para os estudos históricos, culturais e sociais, ao destacar a agência e criatividade das pessoas na construção do espaço e na construção de suas identidades e narrativas.

Ao estabelecermos um diálogo entre as obras de Santos e Certeau, podemos enxergar as dimensões macroestruturais e microinterações que constituem o espaço e as sociedades. Enquanto Santos nos oferece uma análise crítica das desigualdades espaciais e das estruturas de poder que as sustentam, Certeau nos chama a atenção para as experiências individuais e coletivas que transformam e subvertem o espaço vivido. Essas abordagens complementares nos permitem compreender as complexidades das dinâmicas sociais, culturais e políticas que ocorrem nos espaços, ressaltando a importância de considerar tanto as estruturas

de poder quanto a agência e as práticas cotidianas das pessoas na produção e transformação do espaço social.

No presente estudo, consideramos o conceito de espaço um instrumento fundamental para analisar os acontecimentos religiosos de Juazeiro do Norte, e a condução do processo envolvendo a Beata Maria de Araújo. O entendemos enquanto uma dimensão fundamental das práticas religiosas e das interações entre indivíduos e grupos em uma determinada comunidade de fé. Por meio de uma abordagem espacial, podemos compreender como as crenças, rituais e símbolos religiosos se manifestam no espaço físico e como o espaço influencia e molda as experiências religiosas.

Nesse sentido, entendemos que uma análise espacial de acontecimentos religiosos deve iniciar-se pela investigação dos lugares sagrados e seus significados simbólicos. Os locais de culto, peregrinação e devoção são espaços que assumem um valor especial na vivência religiosa, carregando uma carga simbólica e espiritual importante para os fiéis. É fundamental compreender como esses espaços são percebidos, experienciados e modificados pelos praticantes da religião, bem como as práticas e rituais que ocorrem nesses lugares.

Além disso, a distribuição geográfica dos grupos religiosos e suas relações com outros espaços na sociedade também são aspectos relevantes para a análise. O espaço pode influenciar as interações entre diferentes comunidades religiosas, gerando conflitos ou favorecendo a coexistência pacífica. Refletindo dinâmicas de poder e segregação social. Outro aspecto importante é a dimensão histórica do espaço religioso. Um acontecimento religioso pode estar enraizado em tradições e memórias que moldaram o espaço ao longo do tempo. O estudo das mudanças ao longo da história, as transformações arquitetônicas, as adaptações simbólicas e as práticas culturais relacionadas ao espaço religioso podem revelar as dinâmicas de continuidade e mudança na experiência religiosa.

Tendo em vista que o objeto existe geograficamente em um lugar, mas a sua existência física não garante a sua existência absoluta, uma vez que a “forma absoluta” do objeto só é passível de discussão, de análise, partindo da sua interação com o social. Nesta perspectiva, os eventos transformam coisas e objetos, transformam e constroem territórios, espaços em que as relações de poder marcam

e demarcam a materialidade social. Não basta analisar eventos isoladamente, se não desintegramos sua estrutura, isto é, seu padrão. Os eventos são inter-relacionados e interdependentes.

Nesse sentido, não basta analisar Juazeiro enquanto um espaço geográfico, é preciso analisá-lo como um espaço sagrado. O meio do mundo, carregado de significados religiosos, culturais e históricos (RAMOS, 2012). Um espaço que se torna sagrado a partir das crenças e das práticas religiosas. Um espaço subjetivo e simbólico. Juazeiro transcende o plano físico, ele se relaciona diretamente com o sagrado, o sobrenatural.

Consideramos o sagrado como uma categoria de interpretação e avaliação, sendo o cerne da experiência religiosa. O sagrado é visto como uma categoria autônoma de interpretação, que não pode ser reduzida a nenhuma outra categoria. Além disso, o sagrado é entendido como uma fonte de conhecimento, manifestando-se não apenas na percepção imediata das formas e conteúdos, mas também nos atos que suscitam a consciência. Ele pode ser analisado em quatro instâncias: sua materialidade fenomênica, apreensão conceitual, sistema simbólico e projeção cultural (OTTO, 1992). O sagrado está intimamente vinculado à experiência religiosa, que transcende a razão e se manifesta de maneiras diversas, influenciando a percepção e a compreensão do mundo e do indivíduo. Ele é o coração da experiência religiosa, sendo reconhecido como um elemento irreduzível do não-racional.

O espaço sagrado, por sua vez, é o local onde o sagrado se manifesta de forma tangível e perceptível. Ao sacralizar o mundo, o homem religioso atribui significação plena a um espaço sagrado em oposição a todo o resto, considerado sem forma e sentido (ELIADE, 1995). Nesse sentido, o espaço sagrado é onde ocorrem as hierofanias, ou seja, as manifestações do sagrado na realidade cotidiana. Esses espaços são considerados sagrados devido à presença do divino, à realização de rituais e cerimônias religiosas, e à conexão espiritual que proporcionam aos fiéis.

O fenômeno religioso de Juazeiro é um exemplo de como a religiosidade popular pode estar associada a um espaço sagrado e a uma experiência religiosa que se baseia na participação em rituais e na busca por uma conexão com o

sagrado. Como destaca Silva (2016), a religiosidade popular pode ser vista como uma forma de resistência cultural e social, que expressa a criatividade e a diversidade das culturas locais, e oferece uma fonte de significado e orientação para as pessoas que a praticam.

Portanto, pensar o fenômeno religioso de Juazeiro sob a perspectiva dos conceitos de corpo e espaço permite uma análise mais abrangente e profunda das dinâmicas sociais, culturais e religiosas presentes nesse contexto. O corpo, como um campo de significações moldado pelas relações de poder e pelas práticas discursivas, relaciona-se diretamente com o espaço sagrado, que por sua vez é enriquecido e transformado pelas experiências corpóreas dos fiéis. A análise conjunta desses elementos nos permite compreender como a religiosidade popular em Juazeiro se manifesta e é vivenciada, destacando sua importância como uma forma de resistência cultural e expressão da identidade coletiva.

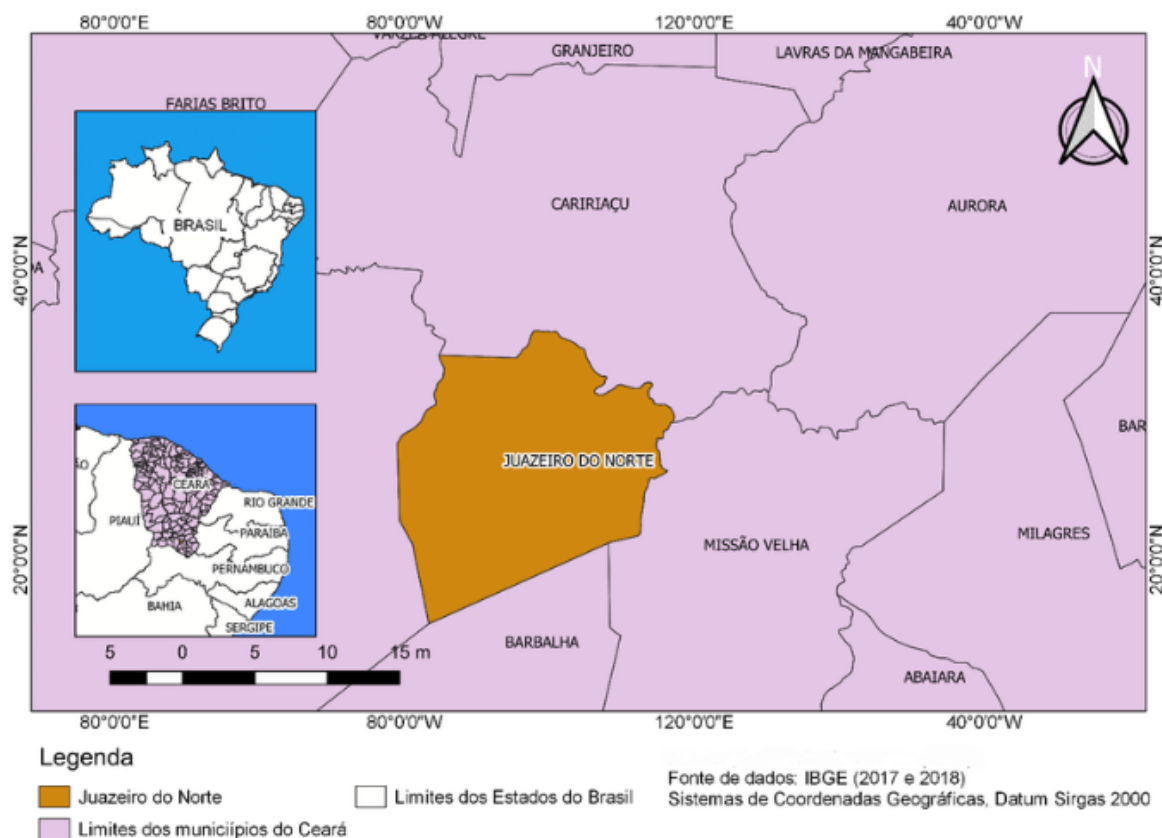
2.1 Os acontecimentos de Juazeiro e a formação de um Espaço Sagrado.

Localizada a 491 km de Fortaleza (CE), e 597 km de Recife (PE), na Região Sul do Estado do Ceará, Juazeiro do Norte é a terceira maior cidade do estado, o município mais populoso do interior cearense, com um pouco mais de 270 mil habitantes⁴, sendo a principal cidade da Macrorregião do Cariri⁵, e da Região Metropolitana do Cariri. A região faz fronteira com os estados de Pernambuco (ao sul), Paraíba (a leste) e Piauí (a oeste), e com as Regiões Centro-Sul, Sertão Central e Sertão dos Inhamuns.

⁴Dados da cidade de Juazeiro do Norte. Cidades IBGE. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ce/juazeiro-do-norte/panorama>. Acesso: 10 de Junho de 2022.

⁵Segundo o IPECE (2015), compõem a Macrorregião do Cariri os municípios de: Abaiara, Altaneira, Antonina do Norte, Araripe, Assaré, Aurora, Barbalha, Barro, Brejo Santo, Campos Sales, Caririçu, Crato, Farias Brito, Granjeiro, Jardim, Jati, Juazeiro do Norte, Lavras da Mangabeira, Mauriti, Milagres, Missão Velha, Nova Olinda, Penaforte, Porteiras, Potengi, Salitre, Santana do Cariri, Tarrafas e Várzea Alegre. Dentre eles, nove municípios fazem parte da Região Metropolitana do Cariri, sendo Crato, Juazeiro do Norte e Barbalha (CRAJUBAR) as três principais cidades. Lei Complementar N° 78, 26 de Junho de 2009 (DOE, 03/07/2009), cria a Região Metropolitana do Cariri.

Mapa 01 - Localização de Juazeiro do Norte, Ceará.



Fonte: BARBOZA, E. N.; ALENCAR, G. S. S. ; ALENCAR, F. H. H. 2020.

Segundo o Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará - IPECE (2018), Juazeiro do Norte apresenta uma área total de 258,8km², densidade demográfica de 1.006,91 hab./km². O município possui um complexo industrial diversificado, comércio dinâmico, atividades informais e de serviços, aquecidos especialmente pelo turismo religioso associado às romarias⁶, e do comércio varejista.

112 anos após a sua emancipação política, Juazeiro do Norte pouco se parece com o povoado de duas ruas e uma igreja descrita por Ralph Della Cava, em *O Milagre de Juazeiro* (1976). O arraial de Juazeiro tem como marco fundador a

⁶ Dentre as 12 romarias anualmente realizadas em Juazeiro do Norte, destacamos a romaria das Candeias (29 de janeiro a 2 de Fevereiro), a de Nossa Senhora das Dores (15 de setembro) e a romaria de Finados (29 de outubro a 2 de novembro) como as que atraem um maior número de visitantes.

edificação de uma rústica capela dedicada a Nossa Senhora das Dores, em 1827, pelo padre Pedro Ribeiro da Silva Monteiro⁷, construída “(...) no lugar denominado Tabuleiro Grande do seu sítio Tabuleiro, em frente a um frondoso juazeiro, na estrada real que ligava Crato a Missão Velha, à margem direita do rio Batateira”. (GIRÃO, 1983, p.124-125).

A obra de Ralph Della Cava, é considerada um divisor de águas na história do Padre Cícero e do fenômeno religioso que se desenvolveu em Juazeiro do Norte. Publicada em 1974, a obra foi uma das primeiras a abordar a história política do Padre Cícero e da cidade de Juazeiro do Norte de maneira mais ampla. Marcando um avanço significativo na produção do conhecimento histórico sobre Juazeiro do Norte e o Padre Cícero, influenciando produções acadêmicas posteriores.

É importante destacar que o historiador interpreta o panorama sob a perspectiva moral. Della Cava opta por seguir uma visão católica, em consonância com o mito fundador da cidade, e em diálogo com os discursos produzidos por uma elite eclesiástica e civil que:

(...) travou duro embate contra o fenômeno do “milagre” quando este se deu em 1889 e monopolizou todos os escritos posteriores, pois era essa elite a “intelligentsia” do nosso país. Constam dessa literatura erudita do lado religioso: as Pastorais de D. Joaquim José Vieira, os livros dos padres Antônio Gomes de Araújo, Manuel Macedo, Helvídio Martins etc., que colocam as manifestações do “catolicismo popular”, ocorridas no Juazeiro, no índice das “heresias” por meio de um rigoroso e complexo discurso teológico. No campo laico, estão os livros do médico Xavier de Oliveira e do farmacêutico Rodolpho Theophilo, intelectuais e cientistas da época.” (CAMURÇA, 1994, p.32)

Em estudos mais recentes, como o da historiadora Daniela Marcia Medina Pereira Agapto (2021), *Romarias e Liberdades - Juazeiro do Norte e o pós-abolição*

⁷ Padre Pedro Ribeiro da Silva Monteiro, é considerado o fundador de Juazeiro do Norte, sendo também o seu primeiro capelão, o padre era neto do brigadeiro Leandro Bezerra Monteiro, pertencente a família Bezerra de Menezes, que, junto com as famílias Landim, Sobreira, Macedo e Gonçalves, compunham o grupo de famílias mais importantes da região. Em *Padre Pedro Ribeiro da Silva*, o fundador e Primeiro Capelão de Juazeiro do Norte, publicado em 1958, o padre Antônio Gomes de Araújo afirma que padre Pedro havia construído em sua fazenda uma casa grande de taipa e telhas, e um engenho de cana-de-açúcar, de onde administrava todas as suas propriedades. Atualmente, Juazeiro do Norte está edificada sobre as terras que pertenciam ao seu fundador. Pe. Pedro Ribeiro da Silva Monteiro faleceu no ano de 1833, deixando todas as suas terras para seu avô.

(1860-1914). Considera e problematiza uma matriz racista imbricada nas narrativas de cronistas e historiadores que se propuseram a descrever Juazeiro do Norte nas primeiras décadas do século XX. “A bibliografia sobre Juazeiro do Norte ou sobre o Padre Cícero, mesmo ao tratar de aspectos biográficos de personagens negros, não discute o pós-abolição e nem o tema étnico-racial.” (AGAPTO, 2021). Ao tratar das articulações e desdobramentos da abolição cearense na região do Cariri. A historiadora explora as contradições entre a militância abolicionista e o real espaço do liberto, notando as tensões presentes e até a criação de estratégias de branqueamento. Retomaremos essa discussão mais adiante.

A formação populacional de Juazeiro do Norte tem suas origens em diferentes contextos históricos e geográficos. Um dos principais aspectos foi a migração de pessoas de diversas regiões do Nordeste brasileiro para a cidade. Esse movimento migratório teve como principal motivo a busca por melhores condições de vida e trabalho, bem como pela devoção ao sangue precioso. Nas duas primeiras décadas do século XXI, a cidade apresenta um crescimento populacional expressivo, resultado da migração de pessoas de outras regiões do país em busca de oportunidades de trabalho e estudo.

A população de Juazeiro do Norte no final do século XIX e início do século XX era composta principalmente por agricultores, que viviam em pequenas comunidades rurais na região (MARQUES, 2004). Na época, a cidade ainda não havia sido fundada e era apenas um povoado que se desenvolvia em torno da Capela de Nossa Senhora das Dores.

O lançamento da pedra fundamental de uma capela em honra de Nossa Senhora das Dores, em 15 de setembro de 1827, no local denominado Fazenda Tabuleiro Grande (município do Crato), de propriedade do brigadeiro Leandro Bezerra Monteiro, marca o início da história do lugar que hoje é a cidade de Juazeiro do Norte (...) Conta-se que três frondosos juazeiros existentes em frente à capela, a margem da antiga estrada Missão Velha – Crato - passaram a ser pousada obrigatória de viajantes e tropeiros, que viviam em andanças pelos sertões. Com o tempo, começaram a surgir às primeiras moradias e pontos de negócios, tendo início o povoado. A fundação da cidade, porém, se deve ao Padre Cícero (WALKER, 2003, p. 05).

Com o aumento do contingente populacional, Juazeiro do Norte começou a se expandir e a se desenvolver, surgindo novos bairros e comércios. No início do

século XX, a localidade já contava com uma população significativa e diversificada, formada por pessoas de diferentes origens étnicas e culturais (SILVA, 2018).

A presença da população negra em Juazeiro do Norte remonta ao período da escravidão, quando muitos africanos foram trazidos para a região para trabalhar nas plantações de algodão e outros cultivos. Com o fim da escravidão em 1888, muitos negros libertos migraram para Juazeiro do Norte em busca de trabalho e de melhores condições de vida. Essa influência pode ser vista em festividades populares, como o Carnaval e a Festa de Nossa Senhora das Dores, os Reisados que apresentam elementos típicos da cultura afro-brasileira (RIBEIRO, 1991; AGAPTO, 2021).

Ao longo do tempo, a população negra foi se estabelecendo na cidade e contribuindo para sua cultura e identidade. No entanto, assim como em outras partes do Brasil, essas pessoas enfrentaram e ainda enfrentam desigualdades e discriminação. O bairro Timbaúbas, majoritariamente negro, contribuiu para a formação da cultura e identidade de Juazeiro do Norte (LIMA, 1997; MARQUES, 2004; RIBEIRO, 1991). Lá, são realizadas diversas manifestações culturais, como o coco, o samba de roda e a capoeira, que são expressões da cultura popular e afro-brasileira.

A cultura popular em Juazeiro do Norte tem forte influência da população negra, que trouxe suas tradições e costumes para a cidade. Além disso, tiveram uma importante participação na formação da religiosidade popular em Juazeiro do Norte, especialmente no contexto da devoção ao Padre Cícero. A figura do Padre Cícero é muito valorizada pela população negra, que o considera um líder religioso e social importante para a comunidade (RIBEIRO, 1991; AGAPTO, 2021)⁸.

O historiador Ralph Della Cava afirma que em 1875, além da simples capela, Juazeiro possuía uma escola, pouco mais de 30 edificações com tetos de palha, duas ruas paralelas à capela e uma comércio sazonal, não possuindo uma economia de mercado própria, um arraial que (...) “ainda conservava os traços essenciais de uma fazenda de cana-de-açúcar; sua população totalizava em torno de 2 mil habitantes.” (1976, p.41).

⁸ Retornaremos a essa discussão mais a frente.

A população da localidade era composta por cinco famílias detentoras de engenhos, e trabalhadores vinculados aos mesmos. Muitos desses trabalhadores eram descendentes de negros escravizados pertencentes ao fundador de Juazeiro, além de “mestiços e brancos pobres livres”. Os habitantes mais pobres viviam à base da economia de trocas. Dependiam das feiras que eram instaladas na praça da capela de Nossa Senhora das Dores quando da passagem de mercadores que se deslocavam de Missão Velha à Crato.

A antropóloga brasileira Luitgarde Oliveira Cavalcante Barros, destaca que as feiras, durante o século XIX, constituíam elemento fundamental para a economia do sertão. A feira era a oportunidade que os sertanejos tinham para vender seus produtos de forma direta ao consumidor: produtos alimentícios, itens de artesanato, animais, ervas. Elas eram o espaço de socialização e disseminação de história (2014, p.106-107)

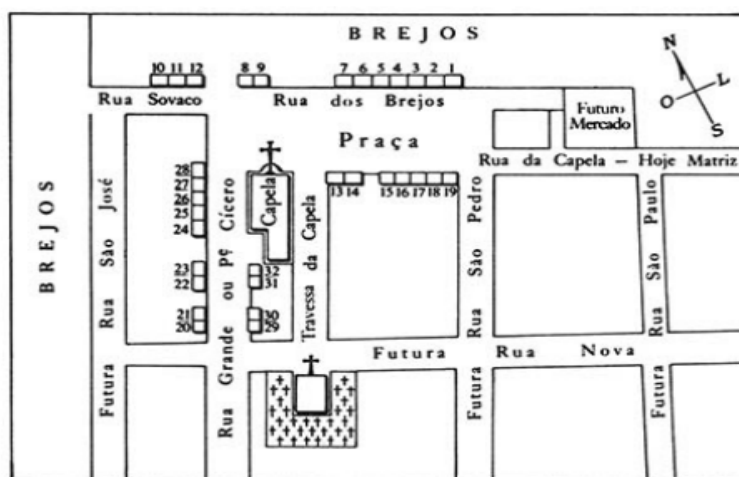
Antes da chegada de Padre Cícero, a economia da região era baseada principalmente na agropecuária e no extrativismo vegetal. A atividade agrícola era voltada principalmente para a produção de subsistência, com destaque para o cultivo de feijão, milho, mandioca e outras culturas de ciclo curto. Já na pecuária, a criação de gado bovino, caprino e ovino era uma importante fonte de proteína e de trabalho para os habitantes locais (OLIVEIRA, 1992; NASCIMENTO, 2018).

No que se refere ao extrativismo vegetal, a região do Cariri é conhecida por abrigar uma rica biodiversidade, com destaque para as ceras de carnaúba e de andiroba, utilizadas para a produção de velas e de sabão, e para a extração da madeira, usada para a construção de casas e móveis.

O comércio na povoação de Juazeiro era realizado principalmente por tropeiros, que faziam a intermediação entre a região do Cariri e outras áreas do Nordeste, transportando produtos como algodão, couro, carne, farinha e sal (BARROS, 2014). A feira semanal de Juazeiro, realizada aos domingos, era o principal ponto de encontro entre os habitantes da região e os tropeiros que transitavam por ali.

Juazeiro⁹ não possuía um grande desenvolvimento econômico, fora emancipada politicamente de Crato em 22 de julho de 1911¹⁰, e teve o Padre Cícero Romão Batista como seu primeiro prefeito. A população tem na figura desse sacerdote um agente de realização, um marco na elaboração da religiosidade, na construção da cultura do seu povo e nos acontecimentos políticos e sociais do Cariri. No tecido espacial, as tramas do sagrado foram utilizadas na confecção da economia, o entrelaçamento desses fios alicerçou o desenvolvimento da cidade. Quanto ao padre, há inúmeras narrativas sobre o mesmo:

Mapa 02 - Mapa de Juazeiro em 1875



Juazeiro em 1875 com sua capela original e suas 32 casas; extraído de um mapa executado em janeiro de 1965 pelo falecido Octávio Aires de Menezes a pedido do autor.

Fonte: DELLA CAVA, 1976, p. 42

Sobre a trajetória de Padre Cícero, desde 1872, ano de sua chegada, até 1889, quando dos eventos milagrosos, há uma notória preponderância de mitos de

⁹ A capela de Nossa Senhora das Dores foi edificada em frente a um frondoso pé de Juazeiro. Zizíphus Juazeiro é uma árvore típica do Semiárido Brasileiro, popularmente conhecida como juazeiro, juá, joá, laranja-de-vaqueiro e juá-espinho (por causa da grande quantidade de espinhos presentes nos ramos da árvore). O fruto de juazeiro possui o tamanho de uma cereja, é comestível, e usado para produção de geleias, remédios, e limpeza dos dentes. Juazeiro é uma palavra tupi-portuguesa; juá ou ju-à, acrescido do sufixo eiro. Esta é a origem do nome de Juazeiro do Norte.

¹⁰ O distrito de Juazeiro é criado pelo Ato de 30 de julho de 1858, subordinado ao município de Crato. Foi elevado à categoria de vila pela Lei Estadual nº 1.028, de 02 de julho de 1911, desmembrado de Crato. Em 1911 a vila de Juazeiro é constituída de dois distritos: Juazeiro e Horto. A vila foi elevada à condição de cidade em 23 de julho de 1914, pela Lei Estadual nº 1.178.

fundação. Della Cava (1976, p.42) considera os relatos referentes ao êxito alcançado pelo padre no processo de resgatar indivíduos propensos à desordem de volta aos princípios eclesiásticos configuram informações dotadas de veracidade. Em especial, constata-se que o sacerdote logrou em reintegrar à Igreja elementos previamente desencaminhados na população de Juazeiro.

De acordo com Luitgarde Barros (2014), no ano de 1909, Juazeiro do Norte tinha 15.050 habitantes, contando o núcleo central com dezoito ruas e quatro travessas principais. A povoação contava com duas praças, mais de cem oficinas diversas: sapateiros, carpinas, marceneiros, fogueteiros, funileiros, ferreiros, ourives, pintores, fundição, barbeiros, alfaiates e modistas. Também estavam em pleno funcionamento duas padarias, duas farmácias, vinte lojas, vinte bodegas, dez armazéns, duas escolas públicas e doze escolas particulares. Até a primeira metade do século XX, era uma localidade de muita instabilidade e que não se enquadrava no padrão moralizador do período.

Até 1871, quatro capelães trabalharam na capela de Juazeiro, enquanto a população descendente dos antigos escravizados crescia, constituindo-se uma “população de homens despossuídos, avessos aos códigos dos senhores” (BARROS, 2014, p.135), a Igreja tinha especial dificuldade de moralizar os moradores, que mantinham os hábitos de samba e cachaçada como forma de lazer, conduta considerada promíscua.

Ao estabelecer-se em Juazeiro, Padre Cícero passa a combater os “vícios pecaminosos, interfere na vida da população, altera-lhe os hábitos de lazer e exorta o povo ao trabalho” (BARROS, 2014, p. 137). Em poucos anos o pequeno arraial passa por transformações consideradas exitosas pelo padre. Havia acabado com a desordem e transformado aquela população em homens de fé, e o Juazeiro, um lugar de oração.

Segundo Paz (2011) e Barros (2014), as práticas missionárias de Padre Cícero já não se enquadravam nas medidas incentivadas pela Igreja no período. Apesar dos esforços em formar sacerdotes aos moldes do rigoroso sistema ultramontano, existia uma distância considerável entre o que era pregado pela Igreja romanizada e as práticas religiosas populares.

Em meados do século XIX, o quadro religioso do Ceará estava longe de representar o modelo desejado pela Igreja. Poucos padres, muitos desses sobrecarregados com o acúmulo de demandas, e que se recusavam realizar o deslocamento para zonas interioranas, o envolvimento com crenças e devoções populares, e o casamento de sacerdotes, que geravam filhos ilegítimos. O quadro eclesiástico era preocupante.

Quanto às práticas religiosas populares, mesmo aquelas que se baseiam em elementos da doutrina católica, eram caracterizadas por sua autonomia frente às autoridades eclesiásticas. Nesse contexto, surge a figura do Padre Mestre Ibiapina, um ex-advogado e ex-juiz que abandonou os trabalhos seculares para se dedicar a realização de obras sociais e religiosas pelo sertão. Ibiapina ordenou-se em Recife, e iniciou seus trabalhos na cidade de Sobral, em 1853. O padre coordenava a construção e reformas de igrejas, capelas, cemitérios, poços, açudes, estradas, dentre outras obras.

O Padre Ibiapina, mas conhecido como “Apóstolo do Nordeste”, pregava e desenvolvia obras para a erradicação da miséria e da ignorância da população, através de suas ações missionárias (AGAPTO, 2021; BARROS, 2014; PAZ, 2011). Para a realização de seus trabalhos assistenciais, Ibiapina contava com a estrutura das Casas de Caridade, sua principal obra. Conhecidas como “*As Caridades*”, consistiam em beatérios, uma congregação feminina sem autorização canônica, funcionavam como orfanato para meninas pobres, e escola para as filhas dos fazendeiros. As beatas assumiam votos de castidade, pobreza e obediência. Consideradas modelos de virtude e bondade para a população sertaneja (HOORNEART, 1983, p.15).

A interseção entre as obras do Padre Ibiapina e do Padre Cícero transcende a coincidência temporal e vai inicialmente ao encontro de uma continuidade na orientação espiritual, nas práticas sociais e na influência duradoura que ambos exerceram sobre as comunidades em que estiveram inseridos. Os dois líderes religiosos compartilhavam um compromisso inegável com a proximidade junto às camadas populares. Suas obras não se restringiram a uma religiosidade distante e institucionalizada.

O Padre Ibiapina é visto como um precursor, que inspirou o Padre Cícero em seu engajamento junto à população. A religiosidade, aos moldes de Ibiapina, foi a maneira como o jovem Cícero se formou. Uma religiosidade que estava fora do almejado pela Igreja Católica no período. A interseção entre as obras do Padre Ibiapina e do Padre Cícero representa uma rica tapeçaria de fé, ação social e impacto comunitário (PAZ, 2011; NOBRE, 2011; AGAPITO, 2021).

A formação de Juazeiro do Norte como um espaço sagrado constitui um processo complexo e multifacetado que se enraíza em elementos históricos, religiosos e culturais. Delineando uma narrativa rica em significados e transformações ao longo do tempo. Juazeiro do Norte é um lugar onde as fronteiras entre o mundano e o divino se fundem, onde as práticas religiosas, os rituais e as crenças convergem para criar uma atmosfera de sacralidade e transcendência.

Como propõe o historiador Francisco Régis Lopes Ramos, a sacralidade de Juazeiro não se fundamenta na “colocação de um centro no espaço, e sim a própria constituição do espaço por meio das vivências que fazem o centro” (RAMOS, 2012, p.12). Esse entendimento ressalta que o espaço sagrado é resultado da interação complexa entre vivências e crenças. No cerne da formação da sacralidade de Juazeiro encontra-se a religiosidade dos sertanejos, que veem nesse espaço uma representação tangível de suas crenças. Juazeiro do Norte, ao transformar-se em um ponto de referência espiritual, adquire um papel crucial na vida das comunidades locais, as quais encontram nela uma fonte de esperança e consolo perante os desafios cotidianos (RAMOS, 2007). A dimensão sagrada de Juazeiro, delineada por Ramos (2007), vai além de ser um simples local de encontro religioso; ela incorpora uma complexa teia de significados, relações e esperanças que sustentam a vida e as aspirações dos devotos.

O lugar sagrado é, também, uma espacialidade que se constrói como tática de sobrevivência. Além de expressar (e alimentar) uma urdidura de crenças e valores, a cartografia da fé emerge como uma forma de amenizar as dores do cotidiano. O território religioso não é somente uma porta que liga esse mundo com o outro, nem somente uma fonte de revelações. Ao ganhar a condição de território religioso, Juazeiro passa a ser um lugar sobre o qual o devoto tem forte esperança de eliminar ou diminuir as dores e desventuras de cada dia, como doenças, falta de trabalho, falta de chuva ou ainda desavenças ligadas ao casamento ou a questões em torno da posse de terras. (RAMOS, 2007, p. 183)

O trecho em análise encapsula uma perspectiva abrangente e profunda sobre o papel do espaço sagrado, particularmente evidenciado pelo caso de Juazeiro. Ramos (2007) ressalta que o lugar sagrado transcende sua dimensão física para se tornar uma "espacialidade" crucial na estratégia de sobrevivência das comunidades. Ao destacar essa dimensão pragmática, o texto revisita a noção de que a sacralidade não é apenas uma questão de crenças religiosas, mas também um recurso fundamental em meio às adversidades cotidianas.

A menção à "cartografia da fé" como um meio de "amenizar as dores do cotidiano" sugere que a devoção e a fé não são apenas abstrações espirituais, mas sim instrumentos que proporcionam consolo e esperança palpáveis em face das dificuldades da vida. A ideia de que o território religioso vai além de ser uma "porta" para o mundo divino ou uma simples "fonte de revelações" ilustra a complexidade das relações entre o espaço sagrado e os devotos.

Ramos evidencia que a elevação de Juazeiro à condição de "território religioso" transcende a esfera individual e assume uma dimensão coletiva. A cidade torna-se um local no qual os devotos depositam suas esperanças de alívio das "dores e desventuras" que enfrentam diariamente, incluindo questões como saúde, sustento e conflitos sociais. Esse aspecto revela como os espaços sagrados são intrinsecamente ligados às preocupações e aspirações terrenas, ao mesmo tempo, em que oferecem uma visão de transcendência e redenção.

O espaço sagrado de Juazeiro não é apenas um domínio espiritual, mas também um refúgio que desempenha um papel essencial na mitigação das lutas cotidianas. Ao focar a relação entre a sacralidade e a sobrevivência, é perceptível a profunda interligação entre a religiosidade, as experiências humanas e a construção de sentido dentro da paisagem cultural de Juazeiro.

2.2 Ocupação e presença da população negra no Cariri

O Cariri é uma região favorecida em termos de vegetação, clima e solo, considerado um oásis no sertão nordestino. Seu processo de colonização iniciou-se

nos primórdios do século XVIII, por intermédio de fluxo migratório de baianos e pernambucanos. Até as primeiras décadas do XIX, as sesmarias concedidas eram predominantemente destinadas à pecuária, ao passo que as concessões de terras voltadas à atividade agrícola se mostraram substancialmente limitadas.

Em 1743, próximo a São José dos Cariris Novos (compreende as vertentes da chapada do Araripe, e os afluentes do Jaguaribe e Piranhas), atual cidade de Missão Velha, constitui-se a aldeia de Miranda, posteriormente Vila do Crato, onde se catequizavam os indígenas Cariús (BARROS, 2014).

Criada pela ação conjunta do poder espiritual e temporal, ou fosse pela Igreja e o Estado, para o fim especial de cristianizar e civilizar os índios do aldeamento do Miranda, a Missão do mesmo nome, dirigida por capuchinhos italianos, quase realizou sua finalidade. Basta acentuar que ela se transformou em sede de vila e de freguesia - atestado autêntico e imperecível de um apostolado. Ao se extinguir, os brancos tinham sido conservados dentro da doutrina e da moral católica e os índios estavam cristianizados e a mais de meio caminho andado na rota da civilização. (ARAÚJO, 1971, p. 70)

Em virtude da disponibilidade hídrica e fertilidade do solo, a atividade pecuária cedeu espaço gradualmente às práticas agrícolas, notabilizando-se, em particular, a exploração do cultivo da cana-de-açúcar e de suas manifestações derivadas (BARROS, 2014). Nesse contexto, em 1854, promulgou-se uma legislação pela Câmara do Crato que impunha a migração dos rebanhos para zonas do vale menos propícias ao cultivo, beneficiando os engenhos (PAZ, 2011).

No Cariri (Crato e Jardim) onde existem trezentos engenhos de madeira e ferro, quase toda a cultura da canna reduz-se ao fabrico de rapadura, melaço e aguardente, sendo que de 1857 para cá é que se começou a fazer assucar e já em 1858 exportaram-se 10.000 arrobas. O Cariri e Serra-Grande exportam imensas quantidades de rapadura, melaço e aguardente para as províncias vizinhas do Piauí, Pernambuco, Paraíba e Bahia. (BRASIL, 1997, p.360)

Em *Ensaio Estatístico da Província do Ceará*, originalmente publicado em 1863 (Tomo I), Thomas Pompeu de Souza Brasil, destaca que a região, situada ao sopé da Chapada do Araripe, tinha a cana-de-açúcar como a principal responsável por sua receita. Irineu Pinheiro (1963), aponta registros da presença negra no Cariri desde os anos iniciais da sua ocupação, no final do século XVII, em decorrência da cultura canavieira na produção de rapadura e aguardente.

Ao longo da segunda metade do século XIX, a região do Cariri Cearense tinha um alto índice populacional, caracterizado pelo desenvolvimento das atividades econômicas anteriormente citadas e uma estrutura administrativa consolidada. As localidades que constituíam essa região estavam divididas em duas Comarcas distintas: Crato, abarcando este município e também os de Barbalha e Missão Velha; e Jardim, que englobava, além do seu próprio território, o município de Milagres. Na primeira Comarca, observava-se uma densa cultura canavieira, enquanto na segunda, a atividade predominante era a criação de gado vacum (CORTEZ, 2008).

Nesses municípios, as propriedades rurais de pequeno porte eram predominantes, e a mão de obra escrava desempenhava um papel fundamental na produção. Segundo a historiadora Ana Sara Parente Cortez Irffi (2008), cada propriedade detinha em média cerca de cinco cativos. Homens livres e pobres eram empregados ao lado de escravizados. Essa prática resultou na formação de uma vasta massa de trabalhadores, diferenciados apenas por sua posição social. Mesmo com a existência de um expressivo contingente de mão-de-obra livre e empobrecida, fruto de migrações ocasionadas por longos períodos de estiagem, os senhores de terra não se desfaziam de seus cativos.

O escravo desempenhava um papel econômico e social de significativa importância, pois era considerado hábil para realizar uma ampla gama de tarefas. Sendo assim, constituía-se como um ativo de alto valor para o proprietário, tornando-se, em algumas situações, sua única posse. Contudo, esses indivíduos eram submetidos a árduas e exaustivas jornadas de trabalho, o que frequentemente resultava em uma vida precária e de curta duração, privados de liberdade jurídica e destituídos de quaisquer direitos fundamentais garantidos aos homens livres, sendo incapazes de satisfazer suas necessidades básicas e aspirações (VAINFAS, 1986).

A autora ressalta que o contingente de escravizados na região, durante os anos de 1850 a 1884, passou por uma queda, decorrente do fim do tráfico atlântico e início do comércio interprovincial.

Nos registros de batismos são 920 cativos entre pais e filhos; nos Fundos de Manumissão foram classificados 436 cativos e nos inventários *post-mortem* são percebidos cerca de 808 cativos. O que perfaz um total de cerca de 2164 escravos, já estando depurados os que se repetem nelas. (CORTEZ, 2008, p.26)

O Ceará havia se incorporado ao mercado colonial devido à mão-de-obra escravizada de nativos e africanos, de homens livres “negro e mestiço liberto”, indo na direção oposta a ideia construída pelo Instituto do Ceará (Histórico, Geográfico e Antropológico), de que a participação escrava na província era insignificante (FUNES, 2007). A fundação do instituto é contemporânea ao processo de abolição. Nas análises sobre o assunto, constam justificativas como o baixo número de escravizados, as secas que atingiam a província e a inexpressiva participação na economia local. Além do sistemático apagamento da resistência dos escravizados. Campos (1982) contesta as alegações de que o sistema escravista no Ceará era “brando” em contraposição ao praticado em outras regiões do país.

A mão de obra escrava no Ceará se faz presente em todo o campo de trabalho, seja no espaço rural ou no urbano. Se num primeiro momento, ainda no século XVIII, as primeiras peças estavam sendo adquiridas para trabalhar num projeto que frustrou “As Minas de São José do Cariri”, posteriormente o cativo foi incorporado ao setor produtivo estando presente na pecuária, na agricultura, em serviços especializados, nos serviços especializados, nos serviços domésticos, ou ainda como escravo de aluguel e de ganho. (FUNES, 2007, p.110)

Lobo da Silva, Governador do Ceará em 1750, defendia que a viabilidade de exploração das minas do Cariri dependia da compra de escravizados - jovens e fortes - por parte dos proprietários. A criação de gado e a produção agrícola não poderiam ser impactadas, uma vez que os cativos existentes continuariam desempenhando suas funções. Com a expedição de 1756-1758, foram introduzidos 73 africanos - em sua maioria vindos de Angola - na condição de escravos, que se somaram aos poucos homens livres pobres e indígenas que trabalhavam nas minas (CORTEZ, 2008; SILVA, 2015).

No ano de 1872, o Crato contabilizava cerca de 1975 escravizados, Barbalha e Missão Velha possuíam 556, e Milagres, com a segunda maior população cativa, contava com 1012. Entretanto, é importante ressaltar que a contagem e os recenseamentos populacionais durante o século XIX geralmente eram imprecisos, o que provocava uma variação nos números de escravos contabilizados na região ao longo das décadas (CORTEZ, 2008). Mesmo com as discussões sobre a abolição, o Cariri abrigava uma significativa quantidade de escravos. Os municípios em questão estão entre os últimos a aderirem ao crescente

movimento abolicionista que ocorria no Ceará desde 1883. As ideias de liberdade coabitavam com os padrões hierárquicos profundamente estabelecidos. Os posicionamentos em prol do fim do comércio de escravizados eram baseados na compreensão de que a presença africana provocava a “corrupção dos costumes” (RODRIGUES, 2000; AGAPTO, 2021).

A publicação de 18 de agosto de 1883, do jornal *O Libertador* apresentava ao leitor o “Quadro da Luz”, tabela contendo informações sobre a data de adesão e o número de escravizados existentes em cada cidade. O material foi produzido com base no Relatório do Senador Pedro Leão Velloso (1828-1902). Segundo os dados fornecidos, Barbalha foi a 42ª a aderir, tendo 356 escravizados, Crato, com 835 escravizados, foi o 49º, e Missão Velha, em 52º, contava com 355 cativos. Ambas aderiram à abolição no dia 10 de fevereiro de 1884.

O município de Milagres aderiu à abolição após o 25 de março, utilizando de subterfúgios para burlar a lei, e continuar com a exploração da mão-de-obra cativa. Dentre as justificativas para a adesão tardia, Irineu Pinheiro pontua que o Cariri era uma região distante, e que a exploração da mão de obra escravizada era mais comum em sítios afastados da região urbana.

2.2.1 Os romeiros de Juazeiro.

Em sete de julho daquele mesmo ano - não coincidentemente no mesmo dia em que se celebrava a festa do Preciosíssimo Sangue - o reitor do Seminário do Crato, monsenhor Francisco Rodrigues Monteiro (1847-1912), liderou uma pequena procissão com cerca de três mil pessoas em direção à capela de Nossa Senhora das Dores em Juazeiro, a fim de prestar culto ao sangue que brotava nas hóstias consumidas por Maria de Araújo e que eram colhidos em paninhos e sanguíneos. (NOBRE, 2012, p.49)

A primeira procissão ao Juazeiro do Norte ocorreu em 1889, quando Monsenhor Monteiro, Bispo do Crato e um dos maiores defensores dos acontecimentos extraordinários e da Beata Maria de Araújo, organiza uma caminhada rumo ao distrito para que se pudesse ver pessoalmente a transubstanciação da hóstia. Em carta enviada à Dom Joaquim José Vieira, em 12

de setembro de 1889, Monteiro afirma ter sido testemunha de um milagre, ocorrido em 20 de julho daquele mesmo ano,

(...) pela primeira vez vi, beijei, derramei lagrima de ternura, de emoção diante das toalhas, sanguinhos e diversos pannos de altar, banhados com o preciosíssimo sangue de N.S.Jesus Christo!!! Não há duvida, senhor Bispo, que a Beata Maria de Araújo, humilde, pobrezinha, por quem tantas maravilhas, tantos prodígios, uma série continua de milagres, tem Deus obrado, é uma Santa, uma Santa como a história ainda não registrou! Muitos livros não bastariam para nelles se escrever o que há de sobrenatural naquella simples criaturinha de Deus! (CASIMIRO, 2012, p.489-490)

No mesmo documento, Monsenhor Monteiro afirma ter presenciado e divulgado a todos que estavam em Juazeiro do Norte, em ocasião da festa de comemoração à Padroeira de Juazeiro, Nossa Senhora das Dores, e também, ao Precioso Sangue:

(...) No Domingo do Preciosos Sangue, quando a Beata commungou, entrou em extasi e então dois sanguinhos ficarão ensopados com o sangue do Senhor, pouco tempo depois repetio-se o estado extatico. Neste dia havia um concurso immenso de pessoas que vinhão assistir a festa do Sagrado Coração de Jesus; e, elevado pelo entusiasmo religioso, ou pelo espirito de Deus, monstrei ao povo os diversos pannos ensanguentados; e pensei não ser imprudência, por que o mesmo Senhor fez a maravilha em público. (CASIMIRO, 2012, p.489-490)

Os acontecimentos daquele dia alcançaram proporções que ultrapassavam os limites territoriais do Cariri, o jornal *A Constituição*, publicou o artigo “*O Juazeiro do Crato*”. O jornal de circulação local, projetava Juazeiro, atestava que se tratava de uma ação divina que só poderia ser compreendida por aquelas de “coração pio”.

Reumba d’um outro lado do globo a notícia do miraculoso fato realizado na florescente povoação do Juazeiro, do termo do Crato, terrá santa que passa aos domínios da história, e atualmente mais conhecida por Nova Jerusalém. Pois bem, é desta terra que venho me ocupar, fazendo reconhecidos do público os portentes milagres ali realizados, milagres que por sua excelência verifica a fé dos corações pios e confunde a dos ímpios. (A CONSTITUIÇÃO, 10/10/1889, p.2-3)

Sobre a apreensão dos significados associados a Jerusalém, Mircea Eliade sugere que a “Jerusalém celeste” possui uma origem divina simultânea à do

"Paraíso," um ponto de vista expresso pela expressão "in aeternum." (1992, p.35). Isso implica que essa cidade sagrada sempre existiu, enraizada em uma temporalidade eterna. Jerusalém é percebida como uma revelação, com um futuro auspicioso que encarna a esperança. A interligação complexa entre o eterno e o vindouro, associada à cidade sagrada, revela uma relação de convergência não linear entre o tempo e o espaço sacralizados.

A crença em uma terra sem adversidades despertou nos devotos a perspectiva tangível de uma realização efetiva e de um encontro genuíno. Isso sugere que a compreensão do espaço sagrado transcende o aspecto espiritual, tendo um impacto profundo nas vidas dos crentes, ao proporcionar-lhes um sentido de pertencimento e esperança.

A conexão entre Jerusalém e Juazeiro é explorada ao relacionar a expectativa da "Jerusalém celeste" com o contexto específico de Juazeiro. A manifestação divina que ocorreu em Juazeiro, logo após a abolição da escravidão, é considerada uma ilustração de como essa expectativa transcendental pode se concretizar em manifestações concretas no mundo terreno. O texto, portanto, destaca a relação entre o espaço sagrado e a realidade histórica, mostrando como a crença e a espiritualidade podem moldar e ser moldadas pelo contexto sociopolítico.

A natureza controversa do assunto desde o início é ressaltada, o que sugere que o fenômeno gerou debates intensos e posições divergentes ao longo do tempo. Agapto (2021) menciona que os "detratores do Padre Cícero", constituíam um grupo de pessoas que questionavam tanto a autenticidade dos milagres quanto a integridade moral do sacerdote. Essa perspectiva crítica pode ser interpretada como resultado de ceticismo, desconfiança e talvez de rivalidades religiosas ou pessoais.

Por ser uma temática controversa desde sua origem, os "detratores do Padre Cícero", aqueles que acusavam ou desconfiavam da veracidade dos milagres e da boa índole do sacerdote, lançaram outras explicações para a situação. Para estes, Juazeiro será a "Meca do Sertão". Haveria nesta opção um apelo que afastaria aquela localidade dos preceitos judaico-cristãos e a lançaria no universo da fé muçulmana, adversária do cristianismo, na concepção da Igreja Ibérica, matriz do catolicismo colonial na América Portuguesa. (AGAPTO, 2021, p.145)

Ao considerar Juazeiro como a "Meca do Sertão", sugere-se uma ruptura com a tradição cristã dominante, mas também a busca em desafiar a legitimidade do fenômeno religioso em Juazeiro, ao relacioná-lo com uma fé considerada adversária do cristianismo: o islã. A alusão à "Meca do Sertão" pode ser vista como uma estratégia para questionar a base religiosa do lugar, ao associá-lo com uma fé que foi historicamente vista como concorrente e, por vezes, hostil ao cristianismo, especialmente no contexto da Igreja Ibérica.

A menção à Igreja Ibérica é importante, uma vez que ela é a matriz do catolicismo colonial na América Portuguesa. Isso ressalta a influência e a perspectiva da Igreja Católica sobre essa questão. A concepção da fé muçulmana como adversária do cristianismo na visão da Igreja Ibérica sugere uma dinâmica de confronto religioso projetada sobre a interpretação do fenômeno em Juazeiro.

Desde os acontecimentos da madrugada do primeiro domingo de março de 1889, Juazeiro vivia um clima de efervescência espiritual e econômica. Um alto fluxo de visitantes/romeiros iam até a localidade para verem de perto os fatos extraordinários. Dom Joaquim considerava a situação preocupante, tentando por diversas estratégias coibir o movimento (PAZ, 2011, p.101). As autoridades eclesiásticas consideravam os romeiros como fanáticos, ignorantes e atrasados. No imaginário local, especialmente em Crato, o discurso de que Juazeiro era um antro de delinquentes e fanáticos ganhava, cada dia mais, projeção.

Por outro lado, para os fiéis, que iam até Juazeiro em busca de soluções para problemas do cotidiano, e alívio para suas dores físicas e espirituais, a cidade "(...) era um espaço de comunicação entre a Terra e o Céu. A transformação da hóstia em sangue anunciava que o remoto povoado era um território de purificação e salvação da alma." (RAMOS, 2012, p.163-164).

Nesse sentido, as visões das autoridades eclesiásticas e dos fiéis sobre os romeiros de Juazeiro ressaltou a complexidade desse movimento religioso. A atmosfera de efervescência espiritual e econômica gerada após os eventos de 1889 evidenciou a influência que esses acontecimentos extraordinários exerceram sobre a cidade e sua população. Enquanto Dom Joaquim adotava estratégias para conter o crescimento do movimento e as autoridades eclesiásticas enxergavam os romeiros com ceticismo, muitos fiéis encontravam na jornada até Juazeiro uma busca por

respostas para suas aflições cotidianas e uma conexão direta com o divino, como simbolizado pela transformação da hóstia em sangue. A projeção contrastante entre as perspectivas eclesiásticas e as dos fiéis demonstra a interseção de crenças, valores e práticas que moldaram a identidade religiosa da região.

A jornada dos romeiros em direção a Juazeiro transcendeu o âmbito de uma peregrinação comum. Para além das divergências de visão, essa prática religiosa representou um espaço onde as dimensões terrena e espiritual se entrelaçavam de maneira única. A cidade, transformada em um epicentro de devoção e crença, permitiu aos fiéis vislumbrar um território de purificação e salvação da alma. A diversidade de significados atribuídos ao ato de peregrinar e ao destino escolhido ressalta a riqueza das interações entre os indivíduos, suas crenças e o contexto em que estavam inseridos, revelando as múltiplas facetas de um movimento que moldou tanto a paisagem espiritual quanto a histórica da região.

2.2.1.1 *“Crioulos e pardos de Alagoas”*

Em Juazeiro, como é sabido, o maior contingente de adventícios constituiu-se de crioulos e pardos de Alagoas, os quais, entre outros hábitos e costumes ancestrais para ali trouxeram o vício de fumar maconha, entrada no Brasil com os primeiros africanos (...) É verdade que no Ceará a cultura da erva maldita data de longe(...). (ANSELMO, 1968, p.26)

No trecho em análise, ao tratar sobre os romeiros de Juazeiro do Norte, especialmente aqueles de origem negra, dentro do contexto pós-abolição no Brasil, o autor parece estar empenhado em desqualificar esses romeiros ao associá-los a características negativas, utilizando termos depreciativos e adotando uma postura preconceituosa e racista. Ao referir-se a eles como "crioulos e pardos de Alagoas" e associá-los ao "vício de fumar maconha", o autor utiliza uma linguagem que desvaloriza esses indivíduos e sua cultura, utilizando termos que carregam estereótipos e preconceitos.

Além disso, ao mencionar que esses hábitos foram trazidos pelos "primeiros africanos", Anselmo parece recorrer a uma narrativa simplista que associa

automaticamente esses costumes a uma suposta influência africana. Essa abordagem simplista contribui para reforçar estereótipos raciais e perpetuar uma visão distorcida e negativa sobre os homens e mulheres que iam até Juazeiro em busca de auxílio espiritual e solucionar seus problemas.

A referência à "erva maldita" serve para marginalizar ainda mais os romeiros, sugerindo que eles não apenas têm origens questionáveis, mas também estão envolvidos em práticas ilícitas e negativas. O autor também insinua que o uso da maconha é algo intrínseco à cultura afrodescendente, perpetuando uma visão racista que associa negros a comportamentos considerados desviantes. Essa abordagem reflete os preconceitos enraizados na sociedade brasileira no pós-abolição e ilustra a necessidade de análises críticas e contextualizadas para entender o impacto dessas narrativas na construção da identidade e da história das populações marginalizadas.

De acordo com Agapto (2021), a pecha de fanáticos, loucos e “crioulos” perseguia a fé daqueles que tinham a esperança de encontrar na cidade santa, e nos milagres o conforto para suas almas. A historiadora aponta que as questões relacionadas à saúde mental daquela população foram utilizadas como instrumento de desqualificação dos romeiros, da localidade e do milagre.

Segundo a historiadora, ao analisar os escritos de Otacílio Anselmo, um dos mais empenhados “detratores” dos acontecimentos de Juazeiro, do Padre e da Beata, destaca que o autor atribuíam os transtornos mentais dessas pessoas a cor e ao consumo de maconha. O racismo do padre Otacílio está vinculado a “associa a loucura ao colorismo e a cor da pele ao uso da maconha, promovendo uma tríade que encontra raízes na obra do psiquiatra e notório eugenista Nina Rodrigues (1862-1906).”(AGAPTO, 2021, p.162).

Muitas pessoas, mesmo das menos simpáticas, pensavam que certos tipos, *particularmente preto ou bem trigueiro*, eram realmente doidos e malucos, conduzidos, furiosos, à presença do Patriarca para cura-los

Nem por sonho

Tais indivíduos que vimos mais de uma vez à porta do Patriarca, contidos por seus condutores, cavilosos ou não, no dia seguinte estavam bons e proclamando que tinham sido curados por milagre da benção do Padim Ciço.

Quase todos estes tipos eram liambados e nada mais. (ANSELMO *apud* DINIZ, 2011, p.195)

O termo “bem trigueiro” utilizado para descrever parte dos romeiros que iam em busca de alívio mental, como sendo pessoas de pele bem escura, com cor de trigo maduro, queimado. O trecho apresentado reflete uma perspectiva negativa e preconceituosa em relação aos romeiros de Juazeiro do Norte, especialmente aqueles de origem negra (DINIZ, 2011). Demonstra uma atitude de desqualificação e marginalização em relação a esse grupo, associando-os a características negativas.

Além disso, ao afirmar que tais indivíduos eram conduzidos à presença do "Patriarca" (uma referência ao Padre Cícero, figura religiosa central em Juazeiro) para serem "curados", o autor insinua que essas pessoas eram levadas à cidade em estado de desequilíbrio mental, mesmo que contra sua vontade. A escolha de palavras como "conduzidos" e "furiosos" reforça a imagem de pessoas descontroladas e irracionalmente agitadas.

A declaração de que no dia seguinte esses mesmos indivíduos estavam "bons" e proclamando terem sido "curados por milagre da benção do Padim Ciço" reforça uma narrativa de ceticismo e zombaria em relação às crenças dos romeiros. O uso das palavras "proclamando" e "curados por milagre" sugere uma atitude de descrença e depreciação em relação à fé e às experiências espirituais desses indivíduos, considerando-os como "liambados e nada mais", Anselmo está fazendo uma referência ao consumo de maconha. Como vimos anteriormente, era utilizado para desqualificação dos romeiros e dos acontecimentos de Juazeiro (AGAPTO, 2021; DINIZ, 2011).

Em síntese, o trecho reflete uma abordagem preconceituosa, desdenhosa e depreciativa em relação aos romeiros de Juazeiro do Norte, focando especialmente nos romeiros de origem negra. O autor busca desacreditar as práticas religiosas e espirituais dessas pessoas, tratando-as com desdém e reforçando estereótipos raciais e culturais, o que revela a persistência do racismo e do preconceito na sociedade da época.

A emergência das teorias raciais no contexto brasileiro era marcada por uma dualidade, onde essas teorias encontravam tanto apoio fervoroso quanto críticas por parte do pensamento médico paulista. Ao associar aos romeiros ao consumo de maconha, e afirmando que esse costume, advinha dos seus ancestrais vindos de África, a noção de hereditariedade como fator determinante biológico

ganhava destaque, influenciando a preocupação com a saúde, a raça e a correlação entre o corpo e o sexo.

Para a elite intelectual cratense, Juazeiro era um antro de fanáticos, mazelados e vagabundos propagadores de um embuste e de doenças. Havendo uma segregação social e religiosa que refletia a divisão entre as elites que praticavam ações caritativas seletivas e aqueles que não eram beneficiados por essas ações (AGAPTO, 2021). A impossibilidade de controle sobre esses "desconhecidos" indica uma preocupação com a ameaça que a presença dos romeiros representava para a ordem social e religiosa estabelecida. Essa preocupação estava provavelmente relacionada à crença de que os romeiros eram "fanáticos", indivíduos excessivamente devotos e fervorosos que desafiavam a autoridade institucional da Igreja e a estabilidade da região (PAZ, 2011; BARROS, 2014; AGAPTO, 2021).

A associação dos romeiros a uma possível falta de controle e ao potencial de desordem pode ser interpretada como um reflexo do medo de que esses indivíduos "pobres, doentes e perigosos" representassem uma ameaça tanto à ordem social quanto à ortodoxia religiosa.

A desqualificação dos romeiros como "fanáticos, doentes e pobres" poderia ser uma estratégia para desacreditar e marginalizar sua devoção, reforçando a ideia de que sua fé e práticas religiosas eram irracionalidades que poderiam perturbar a estabilidade da região e da própria religião. Essa abordagem tendia a perpetuar o *status quo* das elites e da Igreja, assegurando seu controle sobre a população e minimizando a influência dos romeiros e do movimento religioso.

Considerando a ligação entre transtornos mentais, cor da pele e consumo de maconha como uma estratégia de desqualificação, alimentada pelo racismo e enraizada nas teorias raciais da época. Através do uso de termos pejorativos e da descrição de romeiros como fanáticos e mentalmente desequilibrados, constrói-se uma imagem de irracionalidade e instabilidade em torno desses indivíduos, sugerindo que suas crenças e práticas eram ilógicas e dignas de escárnio.

Buscamos discutir como um cenário de racismo estrutural e preconceitos, foi utilizado por parte daqueles que visavam a desqualificação dos romeiros de

Juazeiro do Norte. Através da associação de características negativas como fanatismo, loucura e consumo de maconha, marginalizando e estigmatizando esses indivíduos, refletindo as complexas dinâmicas sociais e religiosas da época.

2.3 Dos discursos do território ao discurso biológico

Durante o século XIX, estereótipos desfavoráveis atribuídos à população negra, anteriormente vinculados a preconceitos de caráter místico-religioso e a desconfiança ante as práticas culturais africanas, passaram a figurar um aspecto racial, que inferiorizava esses elementos em âmbito biológico, (...) “as representações diante de negros e mestiços ganharam seu aspecto racista, tendo como aporte teórico uma série de argumentos vindos da Europa e que se diziam científicos”. (GIAROLA, 2018, p.414).

A crença na inferioridade racial do negro e na sua degeneração não foi um elemento exclusivo das teorias de cunho biológico, há muito tempo que, figuras demoníacas e inferiores eram constantemente representadas pela pele negra. Segundo Maurício Menon (2008): “A relação que o cristianismo estabelecerá com a cor preta e a malignidade se dá, em partes, pela conclusão de que tudo que era pagão provinha do Diabo”, a representação do negro enquanto fruto da inveja do Diabo, que pretendia criar um homem assim como Deus havia feito foi uma visão comum durante o século XIX.

É fundamental destacar a anterioridade das concepções de “negro” e “branco” em relação ao desenvolvimento do discurso racial. Essas duas cores não se referiam meramente a uma observação objetiva do mundo natural, mas estavam fortemente vinculadas a ideais morais-religiosos. Desde os primórdios das línguas indo-europeias, o branco era simbolicamente associada ao bem, à beleza, à inocência e ao divino, enquanto a cor negra era relacionada ao moralmente condenável, ao mal, às trevas, ao diabólico e à culpa.

No contexto medieval, o paradigma dominante de inclusão e exclusão social estava centrado na filiação religiosa, e não na cor da pele, como critério

distintivo predominante. Essa simbologia cromática permeada por concepções morais e religiosas se manifestava em diferentes costumes medievais, onde a utilização de fuligem para marcar o rosto de pecadores ou de inimigos "pagãos", como os húngaros, exemplificava a aplicação dessas associações simbólicas (LE GOFF, 1993; OLIVEIRA, 2002; VAINFAS, 1996).

Na época das Cruzadas, inclusive na Península Ibérica, o pertencimento religioso assumia uma importância preponderante na diferenciação entre amigos e inimigos. Outros indicadores de diferença eram subordinados às explicações derivadas da Sagrada Escritura, relegando as diferenças fenotípicas a um papel secundário na perspectiva do cristão ibérico, sendo interpretadas à luz das "verdades religiosas" (LE GOFF, 1993).

Essa simbologia de cores, na qual o branco representava pureza e divindade, enquanto o negro era associado a impureza e paganismo, desempenhou um papel relevante no uso indiscriminado do termo "negro" para designar diversas populações ultramarinas. Essa associação de ideias foi utilizada como argumento justificativo para intervenções coloniais (SILVA, 2005).

Uma questão de grande relevância para a compreensão da história do racismo é a reinterpretação de um trecho do Velho Testamento, especificamente em Gênesis: IX, onde a palavra "escravo" é mencionada pela primeira vez. Nessa passagem, a maldição de Noé é dirigida a Canaã devido ao comportamento impróprio de seu filho Cam, estabelecendo-o como "Maldito seja Canaã, disse ele que ele seja o último dos escravos de seus irmãos! E acrescentou: "Bendito seja o Senhor Deus de Sem, e Canaã seja seu escravo!"¹¹. Essa narrativa associou a noção de culpa e imoralidade ao fenômeno da escravidão. É imprescindível ressaltar, no entanto, que tal passagem não faz qualquer menção a características físicas específicas relacionadas a Cam, o transgressor.

De acordo com Jordan (1968), é nos escritos exegéticos rabínicos, provavelmente do século V ou VI, que ocorre a primeira associação explícita entre a maldição de Cam/Canaã e a cor de pele escura. Tal relação foi estabelecida a fim de justificar a escravização das populações ao sul do Saara, que se declaravam convertidas ao Islã. Esse cenário implicava em uma dificuldade para os

¹¹ Gêneses, 9:25-26.

árabes-muçulmanos, pois a ortodoxia islâmica proibia a escravização de muçulmanos, mesmo recentemente convertidos. Assim, essa interpretação permitia a compatibilização da escravização com os textos sagrados, facilitando a justificação dessa prática.

Esse discurso ideológico também foi adotado pelos cristãos ibéricos, ganhando relevância política durante o período do tráfico transatlântico de escravos. Importante salientar que a associação do "ser escravo" com a "cor negra" não se restringiu apenas às populações africanas, mas também foi aplicada aos indígenas do Novo Mundo, que também foram alvos de escravização e frequentemente chamados de "negros".

A concepção cristã universalista, que considerava todos os seres humanos como descendentes de um único casal, entendia a humanidade originalmente como "branca". Qualquer desvio fenotípico desse padrão era frequentemente justificado por falhas morais ou influências climáticas, especialmente a partir do século XVII.

Padre Antonio Vieira, em suas pregações, defendia que a cor de pele negra surgiu quando os descendentes de Cam, que originalmente também eram brancos, foram morar na "Etiópia". Entretanto, ele relacionava frequentemente a cor negra a uma vida cheia de pecados, predominante em África, como uma vida na escuridão, sem a presença de Deus¹².

Dentro do discurso jesuíta, o transporte de escravizados africanos para o Novo Mundo era defendido como um ato de "resgate" espiritual, uma oportunidade de reintegrar seres humanos "enegrecidos" na comunhão cristã. Os escravizados eram incentivados a aceitar a escravidão como uma prova de fé, visando à salvação de suas almas. O batismo era visto como o primeiro passo para purificar suas almas, enquanto uma vida de obediência paciente aos senhores nesta terra seria recompensada com a "liberdade espiritual eterna" após a morte, considerada mais valiosa do que a "liberdade do corpo físico" prometida pela carta de alforria.

¹² Com a consolidação do tráfico triangular e o aumento do papel dos jesuítas como "protetores dos índios", houve uma mudança significativa no discurso dos padres, deixando que associá-los a maldição de Cam.

No contexto teológico da época, a vida escrava era concebida como uma oportunidade e um teste que abriria aos escravizados a possibilidade de percorrer o caminho correto rumo ao reino de Deus. Inspirados nas reflexões de Aristóteles sobre a escravidão e o poder despótico, adaptadas ao ideário cristão, os jesuítas percebiam a relação entre senhores e escravos como uma forma de interesses complementares. A fusão ideológica entre escravidão, cor negra e imoralidade, por um lado, e liberdade, cor branca e ideal religioso, por outro, também teve impacto naqueles que eram "vítimas" desse discurso, especialmente entre aqueles que buscavam ascender na hierarquia social estabelecida.

Segundo o historiador Bruno da Silva (2015) os argumentos dominantes para justificar a utilização da mão-de-obra africana e a instauração do sistema escravista no Novo Mundo não se fundamentavam na concepção de que a humanidade estava dividida em "raças humanas". Ao longo da história do Ocidente, as cores simbólicas "negro" e "branco", inicialmente associadas a valores religiosos-morais, passaram a ser projetadas em novas visões do "mundo" e do "ser humano".

A partir do século XVIII, cientistas europeus começaram a desenvolver as primeiras "concepções raciais", que se desvinculavam progressivamente dos dogmas religiosos. Essa nova perspectiva concebia o homem como parte integrante da natureza (*physis*) e permitia que a ciência analisasse e classificasse os seres humanos com base em critérios e métodos "físicos". Entretanto, explicações de cunho religioso-moral e outras mais "naturalizadas" acerca das diferenças humanas coexistiam e, muitas vezes, se sobrepunham por um longo período (DIWAN, 2007).

Diferentes características "fenotípicas" passaram a ser frequentemente atribuídas a fatores externos, como as condições de vida, e especialmente a determinadas condições climáticas e geográficas, consideradas como manifestações diretas da Vontade Divina. Georges Louis Leclerc de Buffon descrevia a cor de pele escura como uma consequência do ambiente, portanto, um fenômeno "acidental" e perfeitamente "reversível".

Buffon chegou a propor um experimento no qual um grupo de africanos do Senegal seria levado para a Dinamarca, a fim de estudar quantas gerações seriam necessárias para que a cor de pele desse grupo se transformasse

completamente em branca. Ele estimou um período de 8 a 12 gerações, considerando-o suficiente para a "branqueamento de uma raça" ("blanchir une race") (BUFFON, 1839, p. 326-335).

Por volta do século XVIII ao início do século XIX, a crença de que a transformação da cor da pele de negra para branca (ou vice-versa) poderia ocorrer de maneira ainda mais rápida, num prazo de aproximadamente quatro gerações, por meio de casamentos controlados entre indivíduos da "raça branca" e da "raça negra" esteve presente no discurso científico do período. Nesse contexto, diversos "esquemas de cruzamento" foram publicados, retratando a "metamorfose" de negro para branco como resultado de "cruzamentos adequados", sendo apresentada sob a forma de uma "fórmula matemática".

No final da primeira metade do século XIX, a explicação para as diferentes "constituições raciais" passou a ser procurada não mais em "fatores naturais" externos ao corpo humano (SILVA, 2015; DIWAN, 2007). Surgiram diferentes métodos antropométricos, destinados a medir e avaliar características físicas do corpo humano, utilizados para determinar níveis de inteligência e moralidade de grupos étnicos inteiros. Atribuindo as diferenças humanas a essências hereditárias supostamente características de grupos inteiros, os cientistas transformaram o conceito de "raça" em uma categoria biologicamente definível.

2.3.1 O Brasil e o discurso biológico

No século XIX, durante o auge do colonialismo e do expansionismo europeu, o conceito de raça foi utilizado para justificar a dominação e exploração de povos considerados "inferiores". Teorias raciais, muitas vezes baseadas em interpretações pseudocientíficas, emergiram, defendendo a superioridade de certos grupos étnicos em relação a outros.

Por sua vez, o Brasil foi visto como um grande laboratório a que os pesquisadores europeus dedicaram especial atenção. Gustave Le Bon, Arthur de Gobienau e Louis Agassiz foram alguns dos pesquisadores que se debruçaram a

estudar o fenômeno da miscigenação. Em suas análises, “a mestiçagem representava o atraso, pois o progresso estava restrito às sociedades “puras” (DIWAN, 2007, p.89). A miscigenação teve um forte impacto na comunidade científica porque marcou o limite de uma era em que o conceito de raça é compreendido sob a perspectiva da pureza. Pensar um povo constituído pelo cruzamento racial significou atravessar a fronteira que separa a dimensão biológica da realidade social (SÁ, 2012). Em outras palavras, as leis que regiam a natureza passaram a ser utilizadas no estudo das sociedades, as interpretações baseavam-se na biologia, e assumiram uma postura política de controle e “domesticação” dos corpos.

Em “O Espetáculo das Raças”, a antropóloga Lilia Schwarcz (1993) discute como o evolucionismo e o darwinismo formaram o corpo da discussão antropológica e etnológica dos estudiosos a partir de 1870. No Brasil, o período de inauguração dos museus pode ser considerado um exemplo de como o pensamento oitocentista antropológico e etnológico se institucionalizaram e exerceram importante papel como estabelecimentos dedicados à pesquisa etnográfica e ao estudo das chamadas ciências naturais (1993, p. 67).

No contexto brasileiro, o darwinismo social foi utilizado como uma ferramenta para justificar as desigualdades sociais e econômicas entre os diversos grupos étnicos presentes no país. A partir da ideia de que algumas raças ou grupos étnicos eram biologicamente superiores a outros, especialmente os brancos europeus em relação aos africanos e indígenas, o darwinismo social serviu como base para a hierarquização racial.

O darwinismo social também influenciou a produção cultural e científica da época, incluindo a literatura, a arte e a antropologia. Obras literárias, pinturas e fotografias retratavam estereótipos raciais, reforçando a visão de que certas raças eram superiores e outras inferiores. Na antropologia, o pensamento racista foi utilizado para classificar e medir as diferenças físicas e culturais entre os grupos étnicos, buscando provar a suposta superioridade dos brancos europeus.

Essa conjuntura, nas décadas finais do século XIX, favoreceu a elevação da importância do conceito de raça nas discussões sociológicas. Acreditava-se que as diferenças entre as sociedades eram reflexo das diferenças naturais. Schwarcz,

destaca que é necessário compreender a questão racial e todo o contexto argumentativo sobre ela que foi política, edificada em momento histórico específico, do mesmo modo o debate conceitual sobre raça, conceito complexo, muito amplo com inúmeras matizes capazes de camuflar a profundidade do assunto, "entendido como um objeto de conhecimento, cujo significado estará sendo constantemente renegociado e experimentado nesse contexto histórico específico, que tanto investiu em modelos biológicos de análise" (SCHWARCZ, 1993, p. 17).

A lei que separa os animais em espécies também separou o homem em raças. "As raças humanas, enquanto 'espécies diversas' deveriam ver na hibridação um fenômeno a ser evitado" (SCHWARCZ, 1993). Esse foi o pensamento, conectado ao evolucionismo, que fundamentou a ideologia de uma hierarquização natural entre os homens. Nesse sentido, a humanidade seria dividida em três raças: a branca, a negra e a indígena. Se, para a biologia, o cruzamento entre espécies era visto como um fator negativo, seria igualmente prejudicial o cruzamento entre raças. Sendo o mestiço um ser essencialmente degenerado, uma vez que: "Não tinha as mesmas qualidades do branco, nem as do índio ou mesmo as do negro. Era um ser inferior." (DIWAN, 2007). Salienta-se que essa crença era compartilhada pelas tribos indígenas, as quais condenavam todo e qualquer contato com outras raças (SCHWARCZ, 1993; FREYRE, 2006; SKIDMORE, 2012). Segundo Diwan (2007), Louis Agassiz (1807 – 1873) figurou no cenário internacional como um dos principais expoentes do discurso racial, ao lado de Arthur de Gouibineu (1816 – 1882), para ele,

qualquer um que duvide dos males da mistura das raças, e inclua por mal-entendida filantropia, a botar abaixo todas as barreiras que a separavam, venham ao Brasil. Não poderá negar a deterioração decorrente da amálgama das raças mais geral aqui do que em qualquer outro país do mundo, e que vai apagando rapidamente as melhores qualidades do branco, do negro e do índio deixando um tipo indefinido, híbrido, deficiente em energia e capacidade mental (AGASSIZ apud SCHWARCZ, 2001, p. 19).

De modo muito sucinto na apresentação do estudo de Schwarcz (1993), a questão racial europeia foi iniciada crítica e seletivamente, o que viabilizou a criação de um dispositivo conservador e autoritário na definição de uma identidade nacional e na sustentação das já existentes hierarquias sociais presentes no tecido social brasileiro. Desse modo, os teóricos, intelectuais, políticos, escritores e

pesquisadores conciliaram as teorias raciais, no modelo de Gobineau, no qual a mestiçagem é interpretada como uma degeneração. Uma contradição enorme, visto que, conforme exposto acima, o modelo baseado na causalidade biológica predominante naquele período, tanto nas ciências naturais quanto nas sociais, influenciou a elite, entretanto, no caso da teoria racial, desacreditou o Brasil como uma nação civilizada, graças a sua enorme população mestiça. A solução então foi investir em teses de branqueamento da população, segundo as quais a mestiçagem estaria enfraquecendo graças ao aumento do “elemento superior branco”. Então o branqueamento populacional foi uma estratégia política para pensar uma nação civilizada e capaz de eliminar os elementos inferiores. Assim, é possível compreender que a hierarquia natural entre as raças é baseada em preconceito, pois faz da raça branca, europeia, sem doenças ou deficiências, superior a todas as outras. Tendo sido a raça branca, sem máculas, preparada pela natureza para construir a civilização. Por isso, mais do que uma simples forma de preconceito, o discurso racial foi o modo encontrado pela comunidade científica para estudar os fenômenos sociais (SCHWARCZ, 1993).

O discurso religioso cristão também está impregnado da defesa do Brasil como um país capaz de fazer parte do mundo civilizado, portanto, deve compartilhar dos diferentes aspectos da cultura europeia, principalmente no que se refere à religiosidade, a noção do supremacismo branco, portanto, transpõe os limites materiais e chega à corte celeste.

No contexto brasileiro, onde as várias expressões de religiosidade se fundiram, o processo de romanização do catolicismo criou um clima bastante tenso, afinal, o catolicismo vivenciado durante o Brasil colônia e império fora uma religião, na prática, à margem dos cânones católicos e da própria liturgia. A “devoção” no Brasil era profundamente marcada por elementos “populares”, leia-se, elementos da religião afro e indígena.

A partir do estudo do catolicismo nos finais do século XIX e início do século XX, Maria Aparecida Gaeta, atenta para o confronto entre o catolicismo tridentino e o catolicismo tradicional vigente,

Em círculos concêntricos, as diretrizes ultramontanas deveriam dirigir-se a todo o universo católico, seguindo uma ordenação perfeita tal qual a solar, numa mecânica celestial irradiadora de luz e de vida.

Nesse sonho unitário não se configuravam as incompatibilidades e as alteridades identitárias. Na busca do uno, diante do múltiplo social, manifestava-se a intransigência ante o plural, confrontando-se, na verdade, com o próprio lugar da história que é, por excelência, o lugar da divisão e dos choques de valores. (GAETA, 1997, p. 03)

Nesse sentido, manifestações como as que ocorriam em torno da Beata Maria de Araújo, precisavam ser controladas e exterminadas (GAETA, 1997), sob o risco de perdas concretas às estruturas hierárquicas, sejam elas de ordem econômica, política ou religiosa. Faz-se necessário lembrar que o Nordeste brasileiro protagonizou, naquela mesma época que vai do final do século XIX ao começo do XX, a Guerra de Canudos, no interior da Bahia.

As narrativas místicas descritas por Maria de Araújo em seus depoimentos eram variadas e, em outros contextos, serviram para a Igreja considerar outras mulheres como santas (NOBRE, 2011), entretanto, se o mesmo ocorresse com a beata, as apropriações por parte do catolicismo popular - que vinha sendo combatido - poderia ser visto como uma perda de centralidade do poder e da hierarquia, pondo em risco o fortalecimento do poder clerical, operando mal possivelmente irreversível.

Maria de Araújo protagonizou um dos eventos fundantes de Juazeiro, e foi por quase um século uma das personagens mais conhecidas no cenário religioso nordestino (WALKER, 1996). Duas linhas narrativas configuraram por longos anos o campo de disputa sobre o papel da beata na história de Juazeiro.

Há aqueles que, crentes no milagre e apoiadores de padre Cícero, descrevem Maria de Araújo como uma mulher simples, bondosa, de semblante calmo, dedicada à obra de Deus e de caráter irrepreensível, chegando a ser considerada uma santa. Já aqueles que consideravam como fruto de embuste os acontecimentos de Juazeiro, descreviam a beata como uma mulher doente, de semblante vazio e afetada por interferências de ordens satânicas que lhe constituía personagem elementar para execução de um ardiloso plano elaborado por Padre Cícero e seu primo, o jornalista José Marrocos. Vale salientar, que a sua raça era, na grande maioria das vezes, totalmente desconsiderada por parte dos crentes no milagre, sendo, entretanto, um dos elementos usados para justificar a impossibilidade da manifestação de um milagre, por parte dos seus detratores.

É fundamental considerarmos a relação entre o milagre, a religião e o contexto sociopolítico em que se desenvolvem as narrativas. Embora Padre Cícero estivesse defendendo a possibilidade do milagre, ele estava fazendo isso em um contexto específico, onde suas crenças e práticas religiosas entravam em conflito com as autoridades eclesiásticas locais. A questão não seria, portanto, a validade ou não do milagre em si, mas sim a sua utilização em diferentes contextos para fins distintos.

Ao defender Maria de Araújo e suas místicas, Padre Cícero estava afirmando a coisa certa, no lugar e no corpo errado. Acontecimentos de tais proporções na Europa do mesmo período poderiam ser utilizados para reafirmar uma defesa do catolicismo romano contra o racionalismo, entretanto, no Brasil, os acontecimentos eram lidos como um recurso para afirmação e legitimação de um catolicismo que precisava ser combatido, erradicado (NOBRE, 2011; PAZ, 2011; AGAPTO, 2021).

Se nos discursos e relatos alinhados a uma defesa dos acontecimentos de Maria de Araújo se utilizavam da ausência de sua cor como forma de facilitar a aceitação do milagre - o que pode ser compreendido como uma forma de branquear Maria de Araújo, uma vez que o grupo historicamente não racializado no Brasil foi a população branca - nos discursos de seus detratores, sua cor/raça, sua "baixa condição", e seu estado mental são utilizados como fatores fundamentais de sua acusação.

Destacamos que mesmo em trabalhos acadêmicos produzidos nas últimas três décadas que se propuseram a estudar a vida e a relevância histórica de Maria de Araújo, optaram por desconsiderar a questão racial nas narrativas históricas produzidas. Como o caso da historiadora e escritora Edianne Nobre, a obra de Nobre pode ser considerada como o mais importante trabalho já produzido sobre Maria de Araújo, entretanto, a autora escolhe não considerar o pós-abolição e as questões raciais envolvidas.

Consideramos que as relações raciais vigentes no Brasil, no pós-abolição e início do século XX, o contexto social e histórico em que Maria de Araújo está inserida, são fundamentais para entender sua trajetória e os desafios enfrentados para aceitação de suas místicas, e repressão de seu corpo. As acusações de

degeneração, e atribuições de doenças físicas e mentais, são aqui consideradas como parte de uma complexa teia de sentidos e disputas.

A hereditariedade de males baseados em discursos raciais serão trabalhados mais adiante. Entretanto, acreditamos ser fundamental destacar que a prática de racializar as doenças mentais e físicas era uma característica prevalente da época (FREIRE COSTA, 1976). A intersecção entre os discursos religiosos e os discursos médicos, raciais e psiquiátricos, evidenciam como essas perspectivas se entrelaçavam para formar uma visão complexa da população negra. No contexto do pós-abolição e da romanização do catolicismo, essas abordagens podem ser interpretadas como parte de um cenário mais amplo de marginalização e controle social, no qual grupos sociais específicos eram alvos de estigmatização e medicalização, contribuindo para a desqualificação dos acontecimentos de Juazeiro e dos romeiros que diariamente se dirigiam a localidade (BARRETO JÚNIOR, 2005; LOBO, 2008).

3 REPRESENTAÇÕES DE MARIA DE ARAÚJO

Este capítulo propõe uma análise aprofundada dos discursos narrativos que cercaram a Beata Maria de Araújo durante os anos finais do século XIX e começo do século XX, explorando as nuances da representação e da performance. Por meio da análise de ampla documentação - como jornais, cartas, crônicas e testemunhos contidos no processo de verificação dos acontecimentos - buscaremos pensar como a identidade da Beata Maria de Araújo foi construída, compartilhada e interpretada por diferentes atores sociais. Através das lentes conceituais de representação e performance, este estudo visa não apenas contribuir para a compreensão das dinâmicas religiosas e culturais do período, mas também destacar a interação complexa entre as narrativas construídas e as práticas performáticas que caracterizaram os eventos em Juazeiro do Norte.

O conceito de representação, revela uma tapeçaria intrincada de significados e evoluções que requerem uma análise crítica aprofundada. A palavra "representação", originária do termo latino "repraesentare", desdobra-se em uma série de acepções na língua portuguesa, cujas conotações muitas vezes transcenderam seus usos originais.

No começo do século XVIII, em consonância com os conhecimentos do direito romano e do pensamento eclesiástico alegórico, emerge a proposição de que o magistrado atua como uma imagem simbólica do Estado. Entretanto, essa abordagem suscita questionamentos quanto à legitimidade da representação, especialmente quando metáforas cristãs são empregadas para conferir validação a autoridades seculares.

A exploração filosófica realizada por Nicola Abbagnano (2007) ilustra a polissemia inerente à representação, abarcando tanto a noção de "imagem" quanto a de "ideia", porém simplificando o ato de conhecimento ao reduzi-lo a uma "semelhança" do objeto. De acordo com Abbagnano, a categorização proposta por Guilherme de Ockham, embora tripartida e instrutiva, tende a desconsiderar as nuances intrincadas do processo de representar, reduzindo-o a esquemas de interpretação excessivamente simplificados.

Quando tratamos da continuidade histórica do termo, é fundamental destacar a vinculação a pensadores como Descartes, Leibniz e Kant. Além disso, as considerações de Carlo Ginzburg (2001, 2002) e Roger Chartier sobre a ambiguidade da representação atestam a complexidade de sua natureza, que ora busca substituir a realidade ausente, ora evocá-la, perpetuando uma tensão que desafia uma resolução definitiva.

Gustavo Blázquez (2000), ao analisar os significados de representação presentes nos dicionários de língua portuguesa, oferece um panorama multifacetado que engloba desde a noção de "tornar presente" até a ideia de "posição social elevada". No entanto, essas definições carecem de um exame aprofundado das implicações ideológicas subjacentes e das relações de poder inerentes a diferentes esferas de representação.

Segundo Roger Chartier (2002), o conceito de representação desempenha um papel basilar ao permitir a articulação de relações complexas que os indivíduos e grupos estabelecem com o mundo social. Enfatizando três dimensões distintas pelas quais as representações desempenham essa função, superando, de maneira mais eficaz do que a noção de mentalidades, as diversas formas de interação entre sujeitos e sociedade

A primeira dimensão destacada pelo autor refere-se às operações de recorte e classificação que dão origem a configurações múltiplas por meio das quais a realidade é percebida e representada. Isso sugere que as representações não são simples reflexos passivos da realidade, mas construções ativas moldadas pelas perspectivas individuais e coletivas. A capacidade de recortar e classificar a realidade contribui para a construção de significados e para a interpretação da complexidade social.

A segunda dimensão enfatiza os signos como instrumentos de identificação e expressão de uma identidade social. Os signos são utilizados para comunicar uma identidade própria no mundo, simbolizar estatutos, ordens e poderes. Assim, as representações não apenas refletem, mas também participam ativamente na construção e manifestação da identidade social de indivíduos e grupos.

Por fim, a terceira dimensão realça as formas institucionalizadas pelas quais "representantes" encarnam visivelmente e presentificam a coerência de uma comunidade, a força de uma identidade ou a permanência de um poder. Isso sugere que as representações não estão confinadas a uma esfera puramente mental, mas também se manifestam por meio de práticas, discursos e instituições que conferem visibilidade e materialidade às identidades e relações sociais.

A concepção de representação, conforme explorada no pensamento de Chartier, emerge como uma tentativa de quebrar com as conceituações esquemáticas e superficiais que por vezes permeiam a história. Ele se propõe a dar voz aos grupos historicamente silenciados, questionando a abordagem histórica que se concentra apenas no coletivo, negligenciando as complexas relações e lutas por legitimidade de identidades diversas na sociedade (CHARTIER, 1991).

Nesse contexto, as representações sociais são moldadas e determinadas pelos próprios grupos. Elas não são meras reflexões passivas da realidade, mas percepções construídas mediante discursos que produzem práticas e buscam justificar e legitimar as escolhas e condutas dos indivíduos. A interação entre representações e práticas resulta na construção tanto de um mundo social quanto de identidades particulares, marcadas por disputas e conflitos que envolvem diferentes grupos sociais.

O conceito de história das representações proposto por Chartier introduz novas escalas de análise, permitindo a inclusão dos atores individuais na compreensão do social e histórico. Em contraste com a noção de mentalidades, a abordagem das representações oferece uma articulação mais dialética e sensível às desigualdades na apropriação de práticas e materiais comuns. Destacando a dinâmica das disputas entre grupos por representações e classificações, enfatizando que diferentes grupos em uma sociedade travam batalhas por reconhecimento e legitimidade. Para o autor,

Então, tal como a entendo, a noção de representação não está longe do real nem do social. Ela ajuda os historiadores a desfazerem-se de sua "muito pobre ideia do real", como escreveu Foucault, colocando o centro na força das representações, sejam interiorizadas ou objetivadas. As representações possuem uma energia própria que convence o

mundo, a sociedade que o passado é mesmo o que elas dizem que é (CHARTIER, 2011, p. 23).

A afirmação de que a noção de representação não está distante do real nem do social aponta para a centralidade desse conceito na construção da compreensão histórica. O autor sugere que as representações não são meramente reflexos passivos da realidade ou criações isoladas do indivíduo, mas têm uma relação intrínseca com o real e com as dinâmicas sociais.

A noção de representações encontra sua intrínseca ligação com as ações individuais e/ou grupais, necessitando ser abordada à luz da tensão subjacente entre práticas divergentes. Esta tensão se manifesta entre aqueles que procuram impor suas perspectivas do mundo para alcançar sustentação identitária e aqueles que, de variadas maneiras, se apropriam desses discursos para forjar novas representações que, por sua vez, corroborarão outros elementos identitários. Em consonância com essa proposição, Chartier enfatiza em suas explanações que:

A história não pode ser realizada sem a articulação entre as representações das práticas e as práticas da representação (...) sempre a representação das práticas possui razões, códigos, objetivos e destinatários particulares. Identificá-los é uma condição inelutável para a compreensão das situações ou práticas que constituem o alvo da representação. (CHARTIER, 2011, p. 16).

Inaugurando uma perspectiva de análise das distintas realidades fundamentais que compõem a tessitura social. Viabilizando análises das relações sociais que não apenas abrangem a manifestação da autoridade, mas também englobam a apreensão do processo de construção e adesão aos símbolos, rituais e imagens que conferem legitimidade à autoridade. Assim, emerge a oportunidade de investigar a edificação das identidades sociais, considerando que tal processo está intrinsecamente relacionado à tensão entre as representações impostas por aqueles detentores do poder e a "consciência de pertencimento" presente em cada comunidade, a qual pode agir como um mecanismo de negação, aceitação ou negociação, dependendo das recusas e/ou consentimentos aos modelos impostos.

No contexto da discussão acerca da noção de representação, Chartier encaminha suas reflexões em diálogo com autores como Paul Ricoeur, Michel de Certeau, Roland Barthes e Reinhart Koselleck, em direção a um exame dos critérios de cientificidade que asseguram aos historiadores a produção de conhecimento

dotado de princípios de compreensão e que se desenvolve através de operações investigativas específicas. Por intermédio desse engajamento, Chartier procura redefinir a abordagem da representação, iluminando sua relevância para a análise histórica ao se concentrar nas complexas interações entre práticas e representações, e consequentemente, nas formas de conhecimento resultantes desse entrelaçamento.

A compreensão dos mecanismos pelos quais os indivíduos dão significado ao mundo e se engajam em processos comunicativos complexos tem sido uma preocupação central em diversas disciplinas acadêmicas. Nesse contexto, os teóricos Roger Chartier e Richard Bauman emergem como figuras proeminentes, cada qual contribuindo com conceitos distintos, mas intrinsecamente relacionados, que lançam luz sobre essa temática.

O conceito de performance elaborado por Richard Bauman também apresenta nuances relevantes para a compreensão da construção de significado e interação social. Bauman propõe que a comunicação é intrinsecamente uma ação social, onde a linguagem desempenha um papel fundamental na expressão de identidades e papéis sociais. Ele destaca que as performances linguísticas e não linguísticas, além de representarem um espectro da realidade, também a constituem, criando um espaço de interação onde as identidades e relações emergem. Destacando a importância do contexto no qual as performances ocorrem, argumentando que o público e o ambiente moldam o significado das ações e palavras proferidas.

Bauman (1997, 2014) afirma que não é uma simples imitação de papéis sociais, mas sim uma construção criativa e dinâmica influenciada pelo contexto, pelo público e pelas relações de poder. O conceito refere-se à maneira como os indivíduos constroem e apresentam sua identidade por meio de discursos e ações em contextos específicos. É uma forma de expressão cultural que reflete e constrói normas, valores e crenças de uma sociedade.

Nesse sentido, compreendemos a performance como um modo especial de prática comunicativa situada, baseada na suposição de responsabilidade para com uma audiência, visando a exibição de habilidade comunicativa e eficácia. Nesse sentido de performance, o ato de expressão é exibido, objetificado, destacado em

certo grau de seu ambiente discursivo e aberto à análise interpretativa e avaliação por uma audiência. Ela destaca as inter-relações forma-função-significado por meio da exibição verbal (BAUMAN, 1977; HYMES, 1975).

A abordagem da performance oferece uma visão reveladora das inter-relações entre forma, função e significado na linguagem, evidenciando como as performances verbais são reflexivas em várias dimensões. A performance linguística se torna, assim, um campo onde elementos culturais e sociais são exibidos, manipulados e contemplados, permitindo que a língua seja um recurso para a expressão da identidade.

O ponto de convergência entre os conceitos de representação em Chartier, e performance em Bauman, é evidente quando consideramos práticas culturais e rituais. Nessas manifestações, os signos e símbolos são codificados e transmitidos como formas de representação simbólica. Contudo, é a performance que dá vida a esses símbolos, transformando-os em experiências sensoriais e emocionais. A representação encontra sua materialização na performance, onde a ação e a interação se combinam para criar uma realidade compartilhada. Nesse contexto, tanto a abordagem de Chartier quanto a de Bauman são essenciais para compreender a complexidade das práticas discursivas e culturais, considerando tanto o processo interpretativo quanto a dinâmica performática.

Por sua vez, o conceito de representação de si elaborado por Erving Goffman (2009) ressalta a importância crucial da performance na construção da identidade social. Para Goffman, a identidade não é inata ou fixa, mas sim uma construção social moldada através das interações sociais. A representação do eu envolve a aplicação de técnicas teatrais, em que o indivíduo apresenta uma imagem de si mesmo ao público em um contexto específico. Goffman enfatiza a natureza contínua dessa representação e como os indivíduos ajustam constantemente sua performance em resposta aos diversos públicos e situações sociais. Ele destaca, ainda, a importância da comunicação não verbal, incluindo expressões faciais, postura e gestos, na construção da performance e na apresentação da identidade.

Cada interação social é vista como um "cenário" no qual os indivíduos selecionam cuidadosamente os aspectos de sua identidade a serem apresentados, de acordo com as normas e expectativas da situação. Assim como um ator utiliza

diferentes trajes e gestos para se adequar ao papel que desempenha em uma peça, os indivíduos empregam sinais verbais e não verbais para projetar a imagem que desejam transmitir aos outros. Os indivíduos estão constantemente envolvidos em um processo de "gerenciamento de impressão", no qual procuram influenciar a percepção que os outros têm deles, buscando criar uma imagem socialmente aceitável e desejável.

Consideramos ser necessário um retorno ao conceito de corpo, trabalhado no capítulo anterior. Rememoramos que, para Foucault (1995, 2001), o corpo é o local onde o poder é exercido. O autor argumenta que o poder é algo em circulação nas relações sociais, e é exercido sobre os corpos dos indivíduos. Dessa forma, o corpo é compreendido como um objeto de poder e um objeto de conhecimento. O poder se manifesta no corpo por meio de práticas disciplinares e regulatórias, que visam controlar comportamentos e moldar subjetividades.

Desta feita, a relação entre esses conceitos pode ser compreendida a partir da ideia de que a representação de si e do outro é uma forma de exercício de poder sobre o corpo. A maneira como as pessoas se apresentam e são percebidas pelos outros é influenciada pelas normas e expectativas sociais, que moldam como o corpo é disciplinado e regulado pelo poder. A representação de si e do outro, portanto, é uma forma de controlar e moldar a subjetividade das pessoas, através da regulação dos corpos e das interações sociais.

Se nos documentos construídos por Padre Cícero, José Marrocos e Monsenhor Monteiro, Maria de Araújo aparece representada como uma jovem de boa-fé, dada a virtude da castidade e avessa a holofotes, em correspondências trocadas entre Dom Joaquim José Vieira, Dom Joaquim Arcoverde e outras personagens, Maria é inserida no lugar da dúvida, em alguns casos, na afirmação irrestrita de sua inaptidão para a vida religiosa, uma vez que é descrita como desobediente e sem pudor.

Em carta de 1914, enviada ao Padre Constantino Augusto, seu amigo de longa data, Padre Cícero faz algumas revelações. A escrita do padre está permeada por um tom de lamento e ressentimento. Após relatar os acontecimentos de 1889, o sacerdote revela que a recomendação de dar testemunho havia vindo de Dom Joaquim, que "(...) impôs-me que mandasse que pessoas de todas as classes

vissem Maria de Araújo. Obedeci a ordem com maior angustia e humildade.” (CASIMIRO, 2012, p.12)

De acordo com Padre Cícero, Dom Joaquim haveria declarado que tudo não passava de uma enganação. Mesmo já tendo um juízo sobre o ocorrido, o Bispo instaura uma comissão de inquérito com dois padres, dos “mais distintos do Bispado”. Cícero afirma ter provas de que Dom Joaquim teria contratado, por 5.000 reis, pessoas para prestarem testemunhos desconectados da realidade, repleto de calúnias contra ele, Maria de Araújo e outras pessoas (não mencionadas). Nas palavras de Cícero: “Fizeram como se fez com Joana d’Arc, um processo para um resultado condemnatorio” (CASIMIRO, 2012, p.12)

Para Cícero, Maria era uma jovem virtuosa, em quem afirmava ter visto desde sua infância a predisposição para a santidade. Dedicada a obra de Cristo, consagrada como beata e uma representação da bondade divina. Trabalharemos essa questão no tópico 3.2.

A preocupação em descrever Maria de Araújo como uma verdadeira santa não foi uma exclusividade de seu diretor espiritual. Para Monsenhor Monteiro, diretor do Seminário do Crato, Maria de Araújo protagonizava verdadeiros atos de amor. Em carta enviada ao Bispo Dom Joaquim, em 12 de setembro de 1889, Mons. Monteiro afirma ter presenciado a transformação da hóstia em sangue no dia 20 de julho daquele ano, na cidade de Missão Velha.

Na ocasião, Monteiro afirma ter beijado e derramado “lágrimas de ternura, de emoção diante das toalhas, sanguinhos e diversos pannos de altar, banhados com o preciossimo sangue de N.S.Jesus Christo!!!” (CASIMIRO, 2012, p.490), sendo a pobre e humilde Maria de Araújo uma “(...) Santa como a historia ainda não registrou” (IDEM, 2012, p.490)

Crente na veracidade dos “fatos extraordinários” e na santidade de Maria de Araújo, Monsenhor Monteiro escreve novamente ao Bispo, em várias oportunidades, dando conhecimentos dos episódios que era testemunha, dentre eles a transformação da hóstia, a ida de Maria de Araújo ao purgatório, o sangramento do crucifixo, e nelas todas, Monteiro convidava Dom Joaquim para ir até Juazeiro conhecer a beata e testemunhar os “factos portentosos”.

Dom Joaquim relutava em ir ao Juazeiro, não tendo conhecido Maria pessoalmente, mas acreditava que o descumprimento de suas ordens era a prova de que a jovem não seria uma santa, e que os acontecimentos não passavam de um engodo que tinha o objetivo de enganar aqueles de boa-fé, contando com a atenção de uma turba de fanáticos que deveriam ser combatidos.

Um ano antes da instauração do primeiro inquérito, em carta de 03 de junho, Dom Joaquim informa Padre Cícero que “(...), tudo estava acabado, não ha sobrenaturalidade nos factos acontecidos, com Maria de Araujo. Está averiguada a verdade”, concluindo que “Si Maria de Araújo recebe realmente, poderes do ceo, que os vá gozando só, sem perturbar a boa ordem da Diocese”.

Após a instauração do inquérito para apurar os fatos de Juazeiro, Dom Joaquim passa a trocar cartas com teólogos de várias partes do país, um deles, Dom Joaquim Arcoverde, se torna um grande aliado durante esse processo. Arcoverde considerava Maria de Araújo uma embusteira que buscava atenção para si, alegando que acreditar na veracidade dos acontecimentos era afirmar ter Deus feito “(...) um milagre para divertir essa infeliz ou alimentar a vaidade dela” (CASIMIRO, 2012, p.517) Em carta de 24 de outubro de 1891, Dom Joaquim Arcoverde afirma ser “Maria de Araújo uma médium do espiritismo ou uma victima do hipynotismo, o sangue é ministrado pelo demonio.” (CASIMIRO, 2012, p.530)

Diante das reflexões tecidas ao longo deste percurso analítico, é possível discernir claramente a atribuição de significados em manifestações simbólicas onde o corpo emerge como elemento primordial, apontando para questões profundas relacionadas ao gênero, à classe e à raça. A interseção dos conceitos de poder e representação delineados por Foucault (1995, 2001), Goffman (2009) e Bauman (1997, 2004) lançou luz sobre a construção imagética de Maria de Araújo e os jogos de poder subjacentes a sua representação.

O corpo, concebido como território de exercício do poder e objeto de conhecimento, torna-se uma ferramenta crucial para a materialização das normas e expectativas sociais. A análise da forma como Maria de Araújo foi retratada e como ela própria se representou demonstra a confluência de estratégias de poder que buscam disciplinar e regular os corpos, forjando subjetividades em conformidade com os ditames culturais e sociais. A representação de si e do outro,

intrinsecamente ligada a essa regulação, emerge como um meio de controle que ultrapassa o nível individual, repercutindo na própria tessitura do tecido social.

No entanto, esse processo não é homogêneo, como evidenciado nas diferentes perspectivas apresentadas por figuras como Padre Cícero, José Marrocos e Monsenhor Monteiro. Através de suas representações e interpretações, vemos em ação não apenas o poder das instituições religiosas, mas também a dinâmica de autoridade, crença e contestação que permeia o discurso em torno de Maria de Araújo.

A análise das representações simbólicas de Maria de Araújo, à luz dos conceitos de poder, representação e corpo, reforça a importância de considerar os discursos religiosos não apenas como expressões isoladas de fé, mas como arenas onde se desenrolam disputas de significado, controle e identidade. As manifestações em torno de Maria de Araújo nos permitem refletir como o corpo carrega consigo narrativas profundas e complexas que ecoam as dinâmicas sociais mais amplas.

3.1 A performance discursiva sobre Maria de Araújo “A Santa de Juazeiro”

Maria Madalena do Espírito Santo de Araújo não deixou nenhum registro pessoal, e as informações sobre ela foram colhidas em diferentes interlocutores. O mais circunstanciado, seguramente, foi o Padre Cícero, seu mestre espiritual. Não menos detalhadas são as informações que constam no “Processo Instruído Sobre os Fatos de Juazeiro”, não obstante, predomina o relato do Padre. A documentação está no Departamento Histórico Diocesano Padre Antônio Gomes de Araújo, na cidade de Crato-CE. A partir dessa documentação, é possível verificar a imagem de uma mulher cuja representação mais enfática encontra-se na denominação “a santa de Juazeiro”, assim, a questão essencial versa sobre de que maneira as narrativas presentes nesses documentos contribuíram para forjar e cristalizar a identidade de Maria de Araújo por meio de uma performance discursiva meticulosamente concebida para evocar uma figura santificada.

Identificamos a presença de um discurso construído por Padre Cícero nas falas dos depoentes do primeiro inquérito. Todos afirmavam terem ouvido do próprio padre, ou de pessoas que haviam tomado conhecimento dos acontecimentos a partir das falas do diretor espiritual de Maria de Araújo. Mesmo afirmando haver pedido segredo aqueles que teriam presenciado o milagre, padre Cícero fazia propaganda sempre que possível. Em depoimento prestado à primeira comissão, no dia 15 de setembro de 1891, Maria Leopoldina Ferreira da Solidade, residente de Juazeiro e natural de Crato, afirmou a depoente ter presenciado a transformação da hóstia por três vezes. Segundo Maria Leopoldina:

(...) ouviu dizer ao proprio confessor ter a dita Beata muitas vezes, visões maravilhosas, as quaes consistem em lhe aparecerem Jesus, Maria e José, o proprio anjo da guarda e até mesmo as almas do Purgatorio, succedendo ter ella nessas occasiões revelações que ora não se lembra, quaes ellas sejam. (CASIMIRO, 2012, p.54)

Outra testemunha, o Vigário Manoel Rodrigues Lima, natural de Missão Velha, de 54 anos, pároco de Milagres, em depoimento prestado no dia 15 de setembro de 1891, afirma saber dos acontecimentos místicos de Maria de Araújo por meio de Padre Cícero, havendo a jovem desde menina, visões com a sagrada família, além de ter o dom de discernir o que é bento, comunicar-se com o distante e exsudação sanguínea.

Destacamos que ao atuar como divulgador, Padre Cícero se beneficiava do discurso construído em torno dos eventos do Milagre de Juazeiro. Em um primeiro momento, ele ganhava uma maior legitimidade e autoridade que não se limitava a comunidade religiosa local. Ao ser associado a eventos milagrosos e visões divinas, sua posição como líder espiritual e figura carismática era reforçada, o que aumentava sua influência sobre os fiéis e sua capacidade de mobilização.

Além disso, ao propagar a narrativa do Milagre de Juazeiro e das visões da Beata Maria de Araújo, Padre Cícero podia fortalecer a devoção dos fiéis e atrair mais peregrinos para a região. Isso não apenas aumentava a importância de Juazeiro como um centro de religiosidade, mas também trazia benefícios econômicos para a comunidade local, através do comércio associado às peregrinações e doações dos devotos.

O discurso das visões e revelações divinas também servia para reforçar a imagem de santidade de Padre Cícero, elevando-o a um status espiritual excepcional. Isso não só aumentava sua influência entre os fiéis, mas também poderia ajudar, em certa medida, a protegê-lo de críticas e ataques por parte das autoridades eclesiais, já que ele poderia ser visto como um instrumento direto da vontade divina.

Com base nas informações prestadas pelos depoentes e por Padre Cícero, conseguimos alguns dados pessoais da Beata. Maria Madalena do Espírito Santo de Araújo nasceu no ano de 1863, filha legítima de Antônio de Araújo e Ana de Tal, no então povoado de Juazeiro, pertencente à freguesia de Crato. A “Santa do Joazeiro”, denominação registrada na manchete de notícia publicada em 19 de maio de 1890, no Jornal O Libertador, em Fortaleza, residiu em companhia de sua mãe até o ano de 1889, após os acontecimentos por ela protagonizados passou a habitar na casa de seu confessor espiritual, onde também moravam a mãe e a irmã do mesmo. Segundo informações prestadas por Padre Cícero à Primeira Comissão de Verificação dos Acontecimentos de Juazeiro, a jovem de 26 anos, desde a infância, optou por dedicar-se à vida religiosa, tinha por ocupação o trabalho com costura e os afazeres domésticos.

Em documento intitulado “Exposição dos fatos extraordinários ocorridos com a beata Maria de Araújo” (REVISTA DO INSTITUTO DO CEARÁ, 1969, p.272)¹³, Padre Cícero, a pedido de Dom Joaquim, escreveu de próprio punho, relata que conheceu Maria de Araújo ao confessá-la em preparação para a primeira comunhão da jovem, ela então tinha entre 8 e 10 anos. Ele percebeu “as melhores disposições daquela menina para a vida interior”, e aconselhou-a a consagrar-se a Cristo, o que “ela executou do modo o mais íntimo e perfeito”.

Ao afirmar-se como aquele que reconheceu em Maria de Araújo a disposição para a vida religiosa, assumindo o lugar de seu conselheiro desde sua confissão para a primeira comunhão, o Padre colocou-se como um mentor que teve

¹³ Há várias versões do título: “Exposição sobre os supostos fatos miraculosos de Juazeiro” ou, ainda, “Exposição Circunstanciada do Padre Cícero”. Dentre as versões, conseguimos encontrar divergências de informações entre os documentos, a exposição que compõe a documentação publicada na Revista do Instituto do Ceará, 1961, e a contida no documento intitulado “Cópia autêntica do Processo Instruído sobre os fatos do Juazeiro (1891-1893)” existente no Arquivo do Departamento Histórico Diocesano Padre Antônio Gomes de Araújo - DHDPG, Crato-Ceará. Retornaremos à essas divergências no segundo capítulo.

sensibilidade e discernimento para descobrir a vocação para a santidade da jovem. Exortando-a separar-se e consagrar-se à vida religiosa, portar-se de maneira moderada e reta, o que, como uma demonstração de sua obediência e retidão, foi cumprido por ela, tornando-se uma “verdadeira esposa de Jesus Cristo”.

Nesse sentido, Padre Cícero se enquadra como aquele cuja sensibilidade despertou a vocação para a santidade de Maria de Araújo, tornou-se mentor e orientador espiritual da menina de oito anos que, no auge da juventude, aos vinte e seis anos, protagonizou os fatos miraculosos de Juazeiro, acontecimento que mudaria a vida não apenas da beata, mas da cidade e de seus habitantes, especialmente, a do sacerdote. A atitude do padre pode ser compreendida a partir de determinada intenção de elaborar uma representação da trajetória de Maria Madalena, como uma performance. Ele se coloca como um guia cuja tarefa é instruir e orientar a conduta espiritual da discípula e busca indicar ao leitor a existência de uma longa relação de companheirismo, que permeia sua convivência com ela até o falecimento da beata em janeiro de 1914.

A performance, campo de estudos multidisciplinar, possibilita pensarmos a linguagem performática enquanto um caleidoscópio de narrativas autoconscientes, uma projeção daquilo que se pretende constituir como expressão da realidade (BAUMAN, 2014), portanto, ela é altamente sensível ao contexto e envolve escolhas estratégicas feitas pelos participantes para alcançar seus objetivos comunicativos, “(...) A performance envolve, por parte de quem a faz, assumir a responsabilidade perante um público pela maneira com que a comunicação se dá, para além do seu conteúdo referencial”. (BAUMAN, 2014, p.732).

A linguagem desempenha um papel central na performance, atuando como um veículo por meio do qual os participantes comunicam significados e moldam a compreensão da realidade. Através da escolha cuidadosa de palavras, tom, ritmo, entonação e outros aspectos linguísticos, os performers constroem uma narrativa intencional que busca influenciar a percepção do público e transmitir mensagens específicas. Essa manipulação da linguagem não apenas reflete o conteúdo explícito da performance, mas também incorpora nuances e subtextos que podem afetar a interpretação e a resposta da audiência.

A linguagem, na performance, é altamente sensível ao contexto em que ocorre. Os performers consideram não apenas o que dizem, mas também como dizem, levando em conta o público, o ambiente e os objetivos comunicativos. Por exemplo, em um contexto religioso, a linguagem pode ser empregada para evocar sentimentos de devoção, reverência e conexão espiritual, enquanto em uma performance política, a linguagem pode ser usada para mobilizar sentimentos de indignação, unidade e ação coletiva. Essa adaptabilidade da linguagem à situação ressalta sua natureza estratégica na construção da performance.

Ao abordar a linguagem na performance, os atores sociais têm o potencial de influenciar a compreensão da realidade de maneira significativa. Ao moldar o discurso e a narrativa, padre Cícero pode construir interpretações específicas dos eventos, personagens e contextos. Essas interpretações podem, por sua vez, influenciar a perspectiva da audiência, direcionando sua atenção para certos aspectos da realidade e moldando suas percepções.

No contexto da análise de discurso religioso, a representação refere-se à maneira como os enunciados e símbolos religiosos são moldados para criar uma imagem específica de crença, prática e identidade. A representação religiosa envolve a seleção de palavras, metáforas e imagens que encapsulam os valores, ideologias e dogmas da fé. Nas falas do padre, é possível identificar a busca pelo domínio da narrativa, pelo controle do que será exposto aos seus interlocutores, a poética de padre Cícero chama atenção para si e se insere como agente de destaque, como uma das personagens principais do enredo, ao mesmo tempo que constrói para Maria de Araújo uma identidade santa.

O ato de comunicar, a escolha de como conduzir a narrativa envolve um processo de tomada de posição, ao falar sobre as místicas de Maria de Araújo, sobre a dor e o sofrimento que castiga o seu corpo físico, sobre as tribulações de sua mente, e colocar-se como o seu conselheiro, como o indivíduo de sua íntima confiança e aquele que primeiro identifica os sinais de sua “predisposição para a santidade”, o sacerdote constrói sua projeção para o público. De acordo com Bauman (2014) o indivíduo “ao invocar o enquadramento (frame) da performance, adota uma determinada postura reflexiva, ou alinhamento, para seu ato de expressar-se”, um ato de construção da comunicação que deverá alcançar o terreno

da esfera pública, demonstrando suas habilidades poéticas e de representação de si e do outro. É possível verificar esse enquadramento no documento em que padre Cícero afirma:

Na idade de dezoito a dezenove annos, mais ou menos, foi Maria de Araújo, victima das mais graves tentações e perturbações de espirito, as quais todas convergiam para distrahir-a da oração e inspirar-lhe receio das praticas de piedade, além de serem contrárias à Santa Virtude da castidade. (REVISTA DO INSTITUTO DO CEARÁ, 1969, p. 272)

A trajetória de Maria de Araújo, contada por seu diretor espiritual, é permeada por provações e desafios, a conduz a um estado de abnegação, caracterizado por uma notável ausência de pensamento individualista. Suas dores não são simplesmente compreendidas como um meio de aliviar o próprio sofrimento, mas são interpretadas como uma expressão da fé, caridade e misericórdia que a movem. Essa concepção é reforçada pela crença de que tais tribulações são instruções diretas de Cristo, detalhes secundários sendo dispensáveis em face de sua submissão ao divino. A obediência às orientações do mentor espiritual enfatiza práticas de piedade, castidade e virtude, consideradas atributos fundamentais para a construção da identidade de uma mulher pura e consagrada. Estes elementos coalescem para formar a base da santidade de Maria de Araújo, cujas práticas testemunham sua fidelidade inabalável à divindade, estabelecendo um contraste nítido com a noção de pecado carnal, visto como antítese à salvação.

A virtude da castidade emerge como um pilar central na narrativa performática que circunda Maria de Araújo. Através do afastamento do gozo carnal, a mente, o espírito e o coração são purificados, reforçando a identidade construída para si. Essa construção discursiva remete à imagem de figuras religiosas como as santas Teresa de Ávila e Teresa de Lisieux, que compartilham semelhanças no compromisso com o serviço religioso, aderindo a jejuns rigorosos e vivenciando experiências místicas que confirmam sua fé. Desta maneira, em uma narrativa performática são inseridos elementos que definem a imagem de uma autêntica beata, profundamente virtuosa e casta, completamente devotada ao serviço divino. Parece que a narrativa sobre Maria de Araújo não é muito diferente. Ela também teve de suportar as provações e os ataques lançados por forças inimigas que queriam tirá-la do caminho de retidão e santidade. Ela foi obediente, seguiu o

direcionamento de seu confessor, intensificou as orações e jejuns, como uma forma de controlar seu corpo, como um castigo. A jovem perseverou em nome da fé, e em lealdade ao santo esposo, mesmo com as ações do demônio que lhe causavam dor e provocavam ferimentos físicos. A jovem seguiu o exemplo dos santos, praticou a piedade e “se alimentava muito parcamente” desde a idade de 10 anos, combatendo os sinais de concupiscência e buscando viver a pureza em um corpo mortal. O confronto contra as forças demoníacas se dava todos os dias, e a busca pela vitória era incessante.

Na descrição elogiosa feita por Padre Cícero, a beata é apresentada como uma jovem dotada de muitas virtudes. Castidade, obediência, fé, esperança, caridade e prudência heroica compõem o quadro de características que encontram morada no íntimo de seu ser.

O seu corpo é discutido não enquanto um elemento físico dotado de carnes, mas uma compleição impregnada de características peculiares e essenciais aos sujeitos escolhidos, eleitos para demonstração do poder divino, um corpo marcado pelo sagrado. A marca de Cristo não garantia à beata uma vida de paz e tranquilidade, ao contrário, provocava dor e sofrimentos, tudo em nome da fé e do amor. Foucault (2000) delineou a concepção do corpo como um espaço de representação e domínio. Nessa perspectiva, é viável compreender que o ato de conferir atributos e adjetivos a outrem concede ao agente adjetivador um controle sobre as narrativas a serem forjadas acerca do adjetivado. A escrita desses atributos assume um papel consultivo crucial, influenciando as formas pelas quais o outro será concebido.

No contexto de Maria de Araújo, sua personificação enquanto beata, dotada de atributos distintos, demanda uma análise de suas experiências à luz de um cenário político complexo. Esse enquadramento é moldado por uma gama diversificada de discursos, notadamente aqueles promulgados pela igreja, e, conforme será explorado adiante, pela esfera das ciências médicas.

Em sua “Exposição dos fatos extraordinários”, padre Cícero descreveu outros acontecimentos envolvendo Maria de Araújo, dentre eles, o de que ela teria recebido o dom de se conectar ao mundo espiritual, de conversar com Cristo. Segundo o sacerdote, “os colóquios que ela entrelinha com o Divino Esposo eram

tais que com muita propriedade podiam comparar-se aos presentes no livro bíblico Cânticos dos Cânticos". Ademais a beata teria tido, no ano de 1880, uma visão da Virgem Santíssima. Segundo ele, na primeira ocorrência, ela não conseguiu identificar de forma efetiva se se tratava da Virgem, entretanto, ao seguir os conselhos de seu diretor espiritual, "quando aquela visão se lhe tornou mais patente, representando-se toma a visão a atitude de quem ora e inclinar em sinal de reverência" (REVISTA DO INSTITUTO DO CEARÁ, 1969, p.270). A partir da visão da Virgem Santíssima, e a obediência às orientações do mestre espiritual, a jovem passou a ter encontros com Cristo. Entre os anos de 1883/84, ao assistir uma missa, o Padre afirmou que:

Assistia Maria de Araújo ao mês das almas, e isso na oitava de Todos os Santos, de 1883 a 1884, quando sentiu ela que alguém lhe dera um amplexo, ficando impressa no peito uma cruz a jorrar sangue, de que fui eu mesma testemunha. - Era a consagração dela à vida de penitência. Nessa vida de união com os sofrimentos de Nosso Senhor, a bem das almas, ficou ela até hoje. Oference-se a ela como uma vítima de expiação pelas almas do Purgatório e pelos pecadores em geral. (REVISTA DO INSTITUTO DO CEARÁ, 1969, p.270)

A construção narrativa sobre as místicas da Beata Maria de Araújo estão vinculadas à ideia do sofrimento, da dor, como um elemento de aproximação com o divino. Para Certeau (2015, 2021) os místicos frequentemente dependem desse sofrimento, da experiência do ataque, da fraqueza diante do sagrado. Esses ataques podem ser físicos, emocionais ou mentais, e são vistos pelos místicos como um sinal de que estão se aproximando da divindade. Ou seja, ao se tornarem cada vez mais fracos diante da força divina, estão se purificando e se aproximando de uma união mais profunda com Deus.

Além das visões e a transubstanciação, outros atributos piedosos envolvendo Maria de Araújo foram relatados pelo padre: diferentes atitudes como as provações com as dores e doenças que afligiam o seu corpo, os quais poderiam se agravar pela submissão a inúmeras penitências, como as ofertas de sacrifícios em prol das almas do purgatório e pelos pecadores vivos; o dom da oração, como a composição de orações inspiradas pelo altíssimo, o dom de discernimento capaz de identificar os espíritos e compreender adequadamente os significados das revelações e profecias. Os colóquios com Cristo, o consórcio do casamento com Jesus:

(...) e Nosso Senhor mandou-lhe então que, depois de uma confissão e com a participação disso a seu Diretor, ela celebrasse com Êle, isto é, como Jesus Cristo, mesmo um concórcio espiritual, o qual havia de celebra-se na Capela do S. Sacramento, o que se efetuou com grande solenidade. Com êsse fato acendeu-se-lhe o coração num verdadeiro incêndio de amor. Desde aquêlê fato Nosso Senhor se constituiu seu mestre e seu diretor, ensinando-lhe a orar, a ouvir mesmo de confissão, a preparava cada vez mais para a vida unitiva. (REVISTA DO INSTITUTO DO CEARÁ, 1969, p.274)

Os êxtases, estado em que a beata tinha “raptos de espírito”, fora do mundo sensível, condição de quando estava sob efeito de exaltação mística, poderiam durar até cinco horas.

De acordo com padre Cícero, era em estado extático que Maria de Araújo se comunicava com Deus. Esses “raptos de espírito” passaram a ocorrer com maior frequência após a primeira ocorrência do milagre, podiam durar cerca de cinco horas. (REVISTA DO INSTITUTO DO CEARÁ, 1969, p.271)

A crucificação e os estigmas nos quais Maria de Araújo ficava com os braços estendidos em formato de cruz, em suas mãos apareciam marcas de pregos, como as de Jesus, além dos ferimentos provocados pela coroa de espinhos e pela lança que fora atingido o lado direito de seu corpo, dos ferimentos jorravam sangue.

Estando nós á meza para almoçar, fomos chamados pelo Reverendo Joaquim Sother de Alencar para verificar a crucifixão da beata Maria de Araújo; achava-se a dita Beata deitada em uma rede diante de um santuario, contendo diversas imagens sagradas e entre ellas a de Jesus Crucificado. (...) achar-se a dita Beata em estado de extases e em attitude de crucificação [sic]: de sua fronte gotejava sangue tanto que ensopava o véo que trasia ella na cabeça e corria pela face abaixo; em suas mãos e em seus pés divisa-se sangue em forma de chagas e a correr em fitas; observando mais que seus olhos eram immoveis, e isso não obstante tomaram por vezes applicação diversa. (CASSIMIRO, 2012, p.496)

Em uma narrativa ilustrada performativamente nos depoimentos, cartas e relatos produzidos por padre Cícero no decorrer do processo de verificação dos fatos de Juazeiro, é possível averiguar como ele se insere como o mestre espiritual responsável por guiar a Beata Maria de Araújo, com o “pleno desenvolvimento” de suas obrigações como sacerdote. A vocação sacerdotal do Padre Cícero, bem como a sua capacidade como bom condutor de sua paróquia, pode ser evidenciada quando ele desempenha o papel de mestre espiritual capaz de despertar as qualidades da Beata Maria de Araújo, é ele que possibilita a inserção dela nos

verdadeiros valores da santidade. Quando a Beata se achou confusa, ou não conseguiu discernir completamente o que estava vendo/vivendo, ele cumpriu a função de guiá-la, de mostrar o conhecimento sobre o mundo divino e aconselhar como deveria proceder. Por meio dele, ela pôde compreender corretamente as mensagens, os sonhos e visões que recebia do altíssimo. Ele se coloca como um mestre que revela para sua discípula a missão a ser cumprida, e ela, por sua vez, é apenas um instrumento capaz de evidenciar a revelação.

Mesmo quando descrita como protagonista, a Beata Maria de Araújo é inserida pelo padre em um estado de menoridade, alguém que não possuía elementos e maturidade suficientes para lidar com as profundas revelações místicas. Alguns questionamentos se impõem, dentre eles, o que levou o padre a considerar esse estado de menoridade? Seria o fato da jovem beata ser uma mulher? Por ser ela pobre e analfabeta? Por possuir um corpo frágil? Por ser negra? Seria o conjunto de todos os questionamentos anteriores? Qual o papel do masculino? Qual o papel do padre na construção dos discursos sobre Maria de Araújo? Quem pode e quem não pode falar dentro da lógica hierárquica religiosa? Em que medida a imagem de uma Maria de Araújo frágil e doente favorecia o discurso do milagre? Como essa mesma imagem poderia ser utilizada para considerar os acontecimentos como frutos de um embuste?

Os acontecimentos místicos ocorridos com a Beata Maria de Araújo desde a sua infância entre seus oito/dez anos, passaram quase despercebidos por longos anos, esses acontecimentos foram mantidos em segredo até o ano de 1885, quatro anos antes dos fatos extraordinários que foram alvos de verificação da Comissão de Inquérito montada por Dom Joaquim. É em 1885 que os estigmas passam a ser testemunhados publicamente.

Também de há muito davam-se estes phenômenos na pessoa de que tratamos, talvez salvo o engano, desde o anno de mil oitocentos e oitenta e cinco, mas com interrupções. Nesse estado de estygmias, via-se sangue em sua testa a sair como de uma corôa de espinhos, nas mãos, como que cravos, no lado uma chaga que só na Quaresma do corrente anno chegou a cicatrizar, jorrando destes estymas copioso sangue. Conssumma-se a Consagração de Maria de Araújo ao Senhor. (CASSIMIRO, 2012, p.174)

O sangue permeia quase todas as narrativas sobre os acontecimentos envolvendo Maria de Araújo. Do sangue que jorra por seu corpo durante a crucificação, estigmas, êxtases, ao sangue da transubstanciação da hóstia. O sangue que a jovem beata acreditava ser o próprio sangue de Jesus Cristo, como uma forma de selar um compromisso. O compromisso com a remissão dos pecados e a salvação das almas. É o santíssimo sangue do redentor que sustenta a humanidade. A eucaristia, instituída por Cristo na Última Ceia, representa a renovação do sacrifício do cordeiro. O compromisso firmado entre Cristo e Maria de Araújo representava uma nova redenção. Novamente o corpo de Cristo sangrava, novamente o amor se fazia carne e sangue que modificaria a vida dela.

Em 1887, a manchete “Uma Santa no Ceará” estampou as páginas de O Libertador e A Constituição, de espectros políticos distintos. Fundado em 1881, o jornal abolicionista O Libertador, pertencia à Sociedade Cearense Libertadora. O jornal circulou até o ano de 1892, entretanto, atuou como entidade oficial da Sociedade até agosto de 1884, quando passou a ser dirigido por acionistas da “Empresa Typografica”. Além de atuar para a formação de leitores simpáticos à abolição, o jornal confrontava a imprensa política cearense, como os conservadores Pedro II e Constituição e os liberais Cearense e Gazeta do Norte. Em setembro de 1863, o jornal A Constituição, vinculado do Partido Conservador, foi fundado em um momento de prosperidade e efervescência política e intelectual na capital da província. A alta econômica do período estava ligada à exportação de algodão, produto de maior importância para a economia cearense.

A matéria, que foi posteriormente replicada em outros periódicos do país¹⁴ e da Europa, tratava sobre uma “virgem piedosa” que teria estigmas, assim como Anna Catharina de Emmerick¹⁵.

¹⁴ Brasil: A Constituição - CE, Diário de Pernambuco - PE, Jornal do Comércio - RJ, Correio Paulistano - SP, Diário de Belém - PA, A Província do Espírito Santo - ES, A Federação - RJ, Diário do Maranhão - MA, O Libertador - CE. Portugal: O Economista (Lisboa).

¹⁵ A feira alemã foi beatificada oficialmente pelo Papa João Paulo II em outubro de 2004. Ana Catarina Emmerick nasceu no dia 8 de Setembro de 1774, na comunidade de camponeses de Flamschen (Alemanha). Desde a infância demonstrava uma saúde fraca e particular disposição para a oração e a vida religiosa. Em 1802 a jovem passou a fazer parte da comunidade de Agnetenberg e, em 1803, pronunciou os votos. Em 1811, após o fechamento de seu mosteiro em decorrência do movimento de secularização, Emmerick passou a atuar como empregada doméstica. A religiosa recebia muitas visitas, dentre elas a de Clemens Brentano, que a visitou regularmente entre os anos de 1818 e 1823, Brentano foi o responsável pela publicação das visões de Emmerick. Em 1823, estando bastante debilitada, a beata afirmava unir as suas dores ao sofrimento enfrentado por Cristo, e oferecia seu sofrimento em prol das almas que precisavam de salvação.

[...] Todo o povo do Crato acha-se alarmado com a notícia de uma virgem piedosa residente no Juazeiro e confessada do padre Cícero. Diz o rumor público que ela é santa em carne viva e que tem como Anna Catharina de Emmerich, visíveis em seu corpo todos os estigmas da paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo. (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, N° 93, 1887, p.03.)

As várias experiências místicas vividas pela beata Anna como o êxtase, as visões, e os estigmas são tidos como dons semelhantes aos que ocorriam com Maria de Araújo.

(...) aos vinte e quatro anos, Emmerick começou a sentir certos sofrimentos que reproduziam aqueles de Jesus, nas suas últimas horas, tais como feridas sobre o lado esquerdo da testa, causadas por uma coroa de espinhos invisível. Finalmente, aos vinte e oito anos, com a fronte coberta de lesões de origem desconhecida, foi admitida no pequeno convento agostiniano de Dülmen, onde viveria até a supressão das comunidades religiosas em, 1812. Então, logo após o Natal de 1812, sucedeu a noite na qual se manifestaram os estigmas. (CARROLL, 2000)

Febre alta durante as orações, iluminação de sua figura, sangue em quantidade considerável em suas mãos e pés, nos locais que representavam os cravos da crucificação, ferimento e sangramento na parte lateral direita do corpo. Os atestados médicos produzidos afirmaram que não havia um diagnóstico possível dentro das ciências médicas, nesse sentido, os estigmas seriam autênticos, “La beata Anna Katharina Emmerick († 1824) también relató magistralmente la vida de Jesús y legó coincidentes cuadros proféticos” (GONZÁLEZ, S/D, p.5).

As semelhanças nas narrativas sobre as experiências de ambas, as ocorrências com o sangue, as visões com o sobrenatural, o casamento com Cristo, se deram na mesma faixa etária. A vocação delas para os caminhos da santidade foram verificados ainda na infância, o amor pelas almas e o sacrifício do próprio corpo podem ser verificados nas narrativas das duas personagens.

Maria de Araújo, mesmo tendo sido consagrada à vida interior ainda criança, dedicando-se às obras religiosas, a oração e a penitência, não pertencia a nenhuma ordem conventual oficial. Sua consagração estava inserida dentro de uma forma de viver a religião de maneira extraoficial, como se fosse uma igreja doméstica característica dos primeiros cristãos. Maria não possuía estudos formais, tudo o que sabia sobre o sagrado era por meio do seu mentor espiritual que interpretava as

suas experiências através do ouvir e das visões que tinha quando em estado de êxtase.

O depoimento do Vigário Manoel Rodrigues Lima, e de outras testemunhas apontam para o controle exercido por padre Cícero. Perguntado se tinha conhecimento sobre as idas da Beata ao purgatório, respondeu afirmando ter conhecimento da questão por parte de padre Cícero:

Ao que respondeo que ouviu por muitas vezes ao Padre Cícero dizer-lhe que a Beata em espitito, já ao Céu, já ao Inferno e ao Purgatorio; dando-se que, quando ella sabia ao Céu, era convidada por Deus a ficar ali, ao que respondia que só o faria com o consentimento do Confessor;
(...) Em tempo, rectificando, disse a testemunha que, quando Deus convidava a Beata, em suas subidas em espirito ao céu, a dicar ali, fazia tal convite, se porventura consentisse n'isso o confessor.
(CASIMIRO, 2012, p.59)

A ideia de que ela é convidada por Deus a permanecer no céu, mas condiciona sua resposta ao consentimento do confessor, ilustra a construção da imagem da Beata como obediente e submissa à autoridade eclesiástica. Essa representação é cuidadosamente moldada para se alinhar às expectativas sociais e religiosas, enfatizando sua virtude e piedade.

O controle na figura do confessor como intermediário entre a Beata e suas experiências espirituais aparece em um primeiro momento como a noção de que Padre Cícero deveria ser obedecido, mesmo que em desabono da vontade divina, o que é amenizado mais adiante, com a ratificação de que Deus lhe teria concedido esse poder. Padre Cícero detém a autoridade sobre a permissão para que a Beata experimente os estados espirituais e demonstra o poder de controlar e regular essas experiências, mantendo o controle da representação da Beata perante a comunidade religiosa.

A construção de uma identidade santa para a Beata Maria de Araújo foi fortemente influenciada pelas narrativas compartilhadas, especialmente pelo Padre Cícero, que desempenhou um papel fundamental na moldagem dessa imagem. As narrativas místicas permitiram que a Beata se apresentasse como alguém que mantinha um contato direto com o divino, transmitindo santidade e conexão espiritual profunda. O ato de compartilhar suas experiências também criava uma

interação comunicativa com a audiência, que passava a vê-la como alguém especial e abençoado.

O Padre Cícero desempenhou um papel central na construção da identidade santa da Beata. Sendo seu mentor espiritual, ele atuou como intermediário entre ela e o divino, validando suas experiências e conferindo-lhes autenticidade. A representação da Beata como pessoa virtuosa, submissa às orientações eclesiásticas e às autoridades religiosas, também contribuiu para a construção de sua identidade santa. A obediência ao Confessor, como demonstrado, destacava sua devoção à hierarquia da Igreja e reforçava a imagem de uma mulher piedosa e santa.

3.2 As representações de Maria de Araújo “A doentia de Juazeiro”

Perguntado se Maria de Araújo tinha compleição forte ou fraca, respondeu que ella tem compleição fraca e é doentia, tendo ainda em menor idade, uma enfermidade qualificada como espasmo, ficou sujeita, desde então, a soffrer por veses de ataques nervozos que que [sic] a prostravam até o ponto de perder os sentidos - Esse estado morbido começou desde menina e continuou com maior ou menor intermitencia até o anno de mil oitocentos oitenta e nove, quando começaram a se manifestar nella alguns factos extraordinários havidos por muitos maravilhosos. (REVISTA DO INSTITUTO DO CEARÁ, 1969, p.268)

Em seu primeiro depoimento prestado sobre os fatos extraordinários de Juazeiro, Padre Cícero é questionado sobre o quadro de saúde de Maria de Araújo, na ocasião a Beata é descrita por seu diretor espiritual como sendo “fraca e doentia”. Essa descrição pode ser compreendida à luz do contexto cultural, no qual as doenças e enfermidades muitas vezes eram interpretadas como manifestações divinas ou espirituais. O relato menciona sua experiência anterior de “espasmo”, uma condição relacionada a convulsões e crises nervosas, que a deixaram suscetível a ataques, a prostravam, chegando a desmaiar.

É interessante observar como o depoimento atribui essa condição a Maria de Araújo desde a infância, sugerindo uma persistência de problemas de saúde ao longo de sua vida. No entanto, o depoente também aponta para uma mudança

significativa em sua saúde no ano de 1889, quando começaram a ocorrer "fatos extraordinários" que foram considerados maravilhosos por muitos.

Padre Cícero destaca a relação entre a saúde física e as experiências religiosas de Maria de Araújo, uma abordagem comum no contexto religioso da época. A descrição das enfermidades e da subsequente manifestação de eventos extraordinários sugere uma ligação entre sua saúde frágil e sua suposta santidade.

Autores como Walker (1996) e Forti (1999), apresentam de maneira superficial em suas narrativas as atribuições de doenças à Maria de Araújo feitas pelo Bispo Dom Joaquim José Vieira como uma forma de desqualificar o milagre, o que podemos identificar através das cartas enviadas pelo Bispo. Entretanto, com base nas fontes a que tivemos acesso, compreendemos que Dom Joaquim utilizou-se de uma construção argumentativa de Padre Cícero.

O quadro clínico de saúde de Maria de Araújo é utilizado por ambos (Padre Cícero e Dom Joaquim), cada um com objetivos distintos. Padre Cícero e Maria de Araújo utilizam de sua saúde para garantir sua permanência em Juazeiro, ao lado do padre, contrariando as ordens de Dom Joaquim. O Bispo, por sua vez, utiliza-se do quadro de saúde de Maria de Araújo descrito por Padre Cícero em suas cartas e depoimentos, para atribuir-lhe uma série de doenças que justificariam os sangramentos e suas místicas.

"Perguntado se Maria de Araújo tinha exatases e desde que tempo, respondeu que começou a observar extases na dita Beata, desde mil oitocentos e oitenta e quatro, sendo que ainda nesse tempo soffria ataques nervozos." (CASIMIRO, 2012, p.25)

Vimos anteriormente que Padre Cícero afirmava à comissão de verificação e ao Bispo que os "ataques nervosos" de Maria de Araújo haviam desaparecido desde a ocorrência da primeira transformação da hóstia. Tendo ela boa saúde e não havendo feridas ou qualquer outra coisa que provocasse os êxtases e o sangramento da hóstia.

A coexistência de êxtases e ataques nervosos merece atenção, uma vez que são fenômenos aparentemente contrastantes. Os êxtases, geralmente considerados estados de conexão intensa com o divino, poderiam ser interpretados como momentos de tranquilidade espiritual ou até mesmo de superação das

dificuldades físicas (CERTEAU, 2015). No entanto, a menção de que esses êxtases ocorriam enquanto a beata ainda sofria de ataques nervosos aponta para uma complexa relação entre experiências religiosas e estados de saúde física e mental.

Em seu primeiro depoimento prestado à comissão, Maria de Araújo confirma as alegações feitas por Cícero e destaca que desde os acontecimentos da madrugada de 1º de março de 1889, não tem tido mais ataques nervosos. Sendo ainda acometida apenas por um desconforto no estômago, e goza de boa saúde. Entretanto, Maria de Araújo e seu diretor espiritual recorrem à fraqueza de sua saúde como justificativa para que Maria não seja reclusa na Casa de Caridade de Crato.

= Oitava = Sofre de alguma enfermidade? = Respondeu que sofre de ligeiros incomodos de estomago; = Nona = Sofreu alguma vez ataques nervozos e desde quando? = Ao que respondeu que desde a idade de dous annos começou a soffrer de ataques nervozos com maior ou menor interrupção; tendo os ditos ataques cessado a cinco annos pouco mais ou menos; = Décima = Por occasião dos ditos ataques vomitou alguma vez sangue? = Respondeu que em consequencia de uma queda, motivada pelos ditos ataques, teve uma vez um escarro de sangue. (CASIMIRO, 2012, p.40)

O testemunho de Maria de Araújo, registrado nesse fragmento, oferece informações importantes sobre sua saúde física e emocional, mas também levanta questões sobre a veracidade e a interpretação de suas experiências. No início do depoimento, Maria de Araújo responde que sofre de "ligeiros incômodos de estômago", o que poderia ser interpretado como um esforço para minimizar suas condições de saúde, talvez por receio de que tais problemas fossem vistos como obstáculos para suas experiências religiosas.

A menção de ataques nervosos desde a idade de dois anos é notável. Essa afirmação requer uma análise cuidadosa, pois a memória de eventos tão precoces pode ser influenciada por diferentes fatores, incluindo a construção posterior de narrativas. Além disso, a declaração de que os ataques nervosos cessaram havia cerca de cinco anos levanta a questão de como essas mudanças podem estar relacionadas com a intensificação de suas experiências religiosas, como também pode indicar uma possível relação causal.

A resposta sobre a ocorrência de escarros de sangue durante os ataques nervosos também é intrigante. Embora seja possível que o sangue tenha sido

resultante de uma queda causada por um ataque, a associação entre os ataques e a presença de sangue pode ter sido interpretada ou representada de maneiras diferentes por Maria de Araújo e aqueles que a entrevistaram.

Em todos os depoimentos prestados à primeira comissão, os testemunhos dos indivíduos que afirmavam estar familiarizados com o estado de saúde de Maria de Araújo coincidiam em assegurar que a Beata gozava de "boa saúde" e cultivava uma inclinação à piedade desde a infância, o que se refletia em sua aparência franzina. Essas informações concernentes a Maria de Araújo eram transmitidas aos depoentes por meio dos relatos feitos por Padre Cícero e outros sacerdotes da região, notadamente Monsenhor Monteiro.

A decisão de Padre Cícero de apresentar Maria de Araújo como alguém enfermo e debilitado pode ser interpretada como uma tentativa de situar a Beata dentro de um conjunto de místicos que encaravam a dor e a fraqueza como meios de autoanulação e dedicação de suas vidas em prol da salvação das almas. A adoção da enfermidade como estratégia se torna um empreendimento ousado. Maria de Araújo se encontra fragilizada e doente quando deveria obedecer às ordens do Bispo (tal como se afastar do Santuário e não divulgar o milagre), mas é retratada como possuidora de boa saúde quando a intenção era evidenciar que os eventos extraordinários se tratavam de verdadeiros milagres.

Recolher-se na Casa de Caridade de Crato representava o afastamento do Uno. Para Certeau, o sentimento de perda do contato com o sagrado provoca a busca incessante pela sensação de estar cada vez mais ligado ao sagrado (CERTEAU, 2015, 2021). Nesse sentido, o autor destaca a relação entre fraqueza e santidade na experiência mística. Ele argumenta que os místicos religiosos frequentemente experimentam ataques, que poderiam ser físicos, emocionais ou mentais, vistos como um sinal de que estão se aproximando com o sagrado. Essa interligação entre fragilidade e santidade pode ser percebida como controversa por aqueles que atribuem grande valor à força e à autossuficiência como virtudes predominantes. Contudo, é importante notar que os místicos enxergam a fraqueza como um sinal de humildade e entrega à vontade divina, caracterizando-a como uma completa rendição, ao invés de considerá-la como uma fraqueza ou imperfeição.

Tal dinâmica implica uma sensação de fragilidade e despojamento do eu. A experiência mística pode ser interpretada como um contato direto e pessoal com o divino, transcendendo as categorias e conceitos comuns da mente humana. Essa vivência pode manifestar-se em contextos religiosos e culturais diversos, descrita de formas variadas.

Nesse sentido, Maria escrevia sua experiência com Cristo através de seu corpo, dos estigmas, das visões e das “dores amorosas”. Por sua vez, essas dores representavam um ato de santidade, ou a confissão de embuste, tudo dependia do objetivo de quem instrumentaliza essa dor.

A construção narrativa de Padre Cícero, para evitar que Maria de Araújo fosse retirada de Juazeiro e deixar de ser acompanhada por ele, argumentava que permanecer na localidade não representava apenas a manutenção de uma estrutura já conhecida por Maria de Araújo, mas sim, a permanência no local do amor, no espaço de encontro com o divino. Era a manutenção de sua presença no espaço sagrado em que o divino esposo teria reservado para salvação das almas, “Um só vindo a faltar, e tudo falta. Esse novo começo comanda uma sequência de errâncias e de perseguições. Fica-se doente com a ausência porque se está doente do único.” (CERTEAU, 2015, p.2)

Qualquer menção à possibilidade de ser enviada para a Casa de Caridade de Crato desencadeava uma enfermidade em Maria de Araújo. Em várias ocasiões, Padre Cícero comunicou ao bispo que ela estava sofrendo de uma febre grave e que estava sendo cuidada por um farmacêutico de confiança. Nesse contexto, o sofrimento vivenciado pela Beata se entrelaça com sua experiência do amor divino e a angústia constante de se afastar dele (CERTEAU, 2015, 2021).

As febres que a acometiam podem ser interpretadas como manifestações do sofrimento gerado pelo temor da separação. Seguindo a narrativa religiosa, aqueles que experimentam um profundo contato com Cristo estão destinados a enfrentar o sofrimento em seus aspectos físicos, espirituais e mentais. A cura da alma por meio da presença do divino não implica a exclusão do sofrimento, uma vez que a experiência do sofrimento é considerada parte integrante da manifestação do amor do divino único e da demonstração da santidade daqueles que são preenchidos por esse amor (CERTEAU, 2015, 2021).

A saúde de Maria de Araújo é questionada em todos os depoimentos, e é assunto em cartas trocadas entre Dom Joaquim e membros do clero local e de outras partes do país. Simultaneamente, Maria de Araújo e o Padre Cícero empregam a questão de sua saúde como um recurso para sua permanência em Juazeiro, enquanto, por outro lado, Dom Joaquim interpreta a recusa em se submeter ao recolhimento como uma confirmação de fraude e a justificativa apresentada como uma oportunidade para reforçar sua postura. Quadros de desconforto estomacal, febres e ataques nervosos, anteriormente invocados em sua defesa, passam agora a ser instrumentalizados para fundamentar sua condenação. Dom Joaquim José Vieira atribui a Maria de Araújo afecções físicas como tuberculose, caquexia, hemoptise e saliva sanguinolenta, insinuando até mesmo a presença de histeria como possível condição mental.

À guisa do século XIX, as doenças assumiam uma função notável como meio de descredibilização, especialmente no tocante às mulheres, enraizado em premissas sociais e culturais vigentes na época (NUNES, 2012). Mulheres portadoras de enfermidades crônicas ou severas, como a tuberculose, por exemplo, eram frequentemente rotuladas como "enfermas" e se deparavam com o estigma associado à sua condição, com potencial impacto na exclusão social (CHALHOUB, 2001). Indivíduos confrontados com distúrbios mentais eram comumente caracterizados como "insanos" ou "loucos", submetidos a instituições psiquiátricas com frequente ausência de cuidados apropriados. Para o diretor do Seminário da Fortaleza, Padre Pedro Augusto Chevalier (1831-1901), as experiências místicas e o milagre associados a Maria de Araújo não poderiam ser atribuídos à graça divina, pois ele questionava a possibilidade de que "Jesus deixasse a Europa para manifestar um milagre de tamanha magnitude na boca de uma mulher pobre, de aparência modesta e de origem negra".

A imputação de enfermidades se apresentava como o pano de fundo mais iminente para sustentar a inexistência de uma origem sobrenatural nos eventos de Juazeiro. A consideração de que doenças como histeria, tuberculose e secreção sanguinolenta poderiam ser os fatores por trás das experiências místicas associadas a Maria de Araújo atenuava a caracterização de tais eventos como milagrosos. Nesse contexto, Dom Joaquim se apoia em uma narrativa inicialmente moldada pelo Padre Cícero para embasar sua negação da ocorrência de um milagre, valendo-se

tanto do entendimento médico vigente quanto das declarações do próprio Padre Cícero.

Na última década do século XIX, a histeria emergia como uma condição médica frequentemente associada às mulheres. Tal concepção de que o sexo feminino era mais suscetível à histeria estava profundamente arraigada nas teorias médicas e científicas da época, que sustentavam que as mulheres possuíam diferenças tanto físicas quanto psicológicas em relação aos homens. Tais teorias também se entrelaçavam com noções sobre raça e gênero, incorporando a suposição de que mulheres não brancas eram ainda mais inclinadas à histeria devido a alegadas distinções biológicas (ALMEIDA, 2015, GOMES, 2009, COSTA, 2015).

A histeria foi usada como uma forma de desqualificar a voz e a experiência das mulheres, retratando-as como emocionalmente instáveis. Essa desqualificação era ainda mais acentuada no caso de mulheres negras, que eram vistas como mais "primitivas", portanto, mais propensas a "perder o controle" de suas emoções (CARULA, 2016, p. 232)

A informação de que os acontecimentos extraordinários protagonizados por Maria de Araújo teriam chegado ao conhecimento de Dom Joaquim José Vieira, via correspondência enviada por Monsenhor Francisco Rodrigues Monteiro, é apontada em obras já consolidadas pela historiografia sobre a questão religiosa de Juazeiro do Norte: Della Cava (1976), Paz (2011), Nobre (2011). Em seu primeiro depoimento à 1ª Comissão de Verificação, Padre Cícero declara testemunhar desde 1884 de místicas e êxtases experienciadas pela jovem beata:

Perguntado se Maria de Araújo tinha extases e desde que tempo, respondeu que começou a observar extases em a dita Beata, desde mil oitocentos e oitenta e quatro, sendo que ainda nesse tempo **soffria de seus antigos ataques nervozos**. Disse mais que esses extases dão-se assim em publico, como em particular e especialmente por ocasião de festas maiores, e que ella em vez, de fazer ostentação disso, ao contrario muito procura esconder do publico, dando-se que taes extases durão as vezes cinco horas. (CASIMIRO, 2012, p.24)

No fragmento em análise, observa-se uma descrição do depoente sobre os êxtases experimentados por Maria de Araújo. O testemunho aponta que a Beata passou a vivenciar esses êxtases a partir de 1884, coincidindo com um período em que ainda enfrentava os recorrentes ataques nervosos mencionados. A resposta do

depoente também destaca que esses estados extáticos ocorriam tanto em ambientes públicos quanto privados, com maior frequência em festividades relevantes. É interessante perceber que Padre Cícero destaca a predisposição de Maria de Araújo amanter tais eventos em relativo sigilo, ao invés de ostentá-los publicamente, reafirmando seu medo da exposição pública.

As experiências místicas vivenciadas por Maria de Araújo são anteriores aos acontecimentos da quaresma de 1889, assim como o conhecimento delas por parte do Bispo. Em correspondência de 1890, Dom Joaquim José Vieira destaca que havia alertado Padre Cícero em 1886, em Quixeré, sobre os cuidados que deveria ter para que os fatos extraordinários não fossem irrestritamente divulgados.

Ha de Vossa Reverendíssima lembrar-se de que, em 1886. no Quixeré, **contou-me alguns factos extraordinarios succedidos com Maria de Araújo**, havendo eu lhe recomendado muito criterio, muito cuidado, **em ordem a evitar-se qualquer illusão**. (CASIMIRO, 2012, p.494-495)

A correspondência, classificada como confidencial pelo Bispo, além de reafirmar sua exigência de que Maria de Araújo saísse da casa do padre, onde residia desde 1889, se recolhesse na Casa de Caridade de Crato, e tomasse por outro sacerdote a função de seu confessor, afirmava que as notícias sobre os acontecimentos de Juazeiro haviam alcançado proporções indevidas: “Abalou-se o Ceará, excitou-se a curiosidade publica, a imprensa levou aos 4 ventos a notícia; tenho tido certos interrogatorios ácerca do assumpto, etc.” (CASIMIRO, 2012, p.495).

Com a ampla divulgação dos acontecimentos, Dom Joaquim passou a receber cartas vindas de diversas partes do país. Em alguns casos, a notícia dos acontecimentos era dada através dos periódicos e de consultas feitas por José Marrocos, buscando aliados à causa de Juazeiro. Em oito de outubro de 1891, Dom Antonio Candido de Alvarenga, Bispo do Maranhão, escreve ao Bispo do Ceará, informando-o sobre consulta feita por José Marrocos, pedindo auxílio teológico sobre a transformação da hóstia em carne e sangue, e como deveriam proceder frente as reticências do episcopado local, com o objetivo de recorrer à Santa Sé das decisões tomadas até aquele momento. Ressaltamos que a essa altura a primeira comissão de inquérito ainda não havia concluído as investigações.

Além de Dom Antonio, José Marrocos também consultou Padre João Chanavat, Dom José Sebastião de Almeida Neto, Dom Joaquim Arcoverde, entre outras autoridades clericais. Marrocos buscou o aconselhamento de Dom Joaquim Arcoverde, esperando encontrar auxílio e apoio diante das questões com o Bispo. Contudo, a postura adotada por Dom Arcoverde foi contrária, convertendo-se em um crítico veemente do Padre Cícero e da Beata. Ele orientou Marrocos a aderir de forma incondicional às demandas episcopais, afirmando que os eventos em Juazeiro eram simples artimanhas diabólicas. Posteriormente, Dom Arcoverde comunicou a Dom Joaquim sobre o pedido feito por Marrocos, alertando-o para que adotasse medidas mais enérgicas em relação à doente Maria de Araújo.

A Beata é levada para a Casa de Caridade de Crato, cumprindo as ordens de Dom Joaquim, em 1892. Lá, a jovem beata passa a ser acompanhada por Padre Antonio Alexandrino, homem de confiança do Bispo, e contrário aos acontecimentos de Juazeiro. Em correspondências trocadas entre o sacerdote e o Bispo, Padre Alexandrino afirma que Maria de Araújo apresenta um comportamento disciplinado e calmo, sendo a jovem humilde e obediente, não provocando desordem no ambiente, entretanto, reafirma o quadro de saúde da Beata, informando ao bispo que a mesma “(...) dá-se muito mal de saúde na Casa de Caridade e que está no Juazeiro, passa muito melhor; disto tenho plena certeza.” (CASIMIRO, 2012, p.564).

Chama a nossa atenção a correspondência enviada por Dom Joaquim ao médico Ildefonso Correia Lima no dia cinco de julho de 1892, solicitando mais informações sobre sua estadia em Juazeiro, e o período em que teve oportunidade para examinar Maria de Araújo, alertando ao médico sobre os riscos que o atestado assinado por ele, no dia trinta de março de 1891, provocavam à religião e à sociedade. No dia seguinte, seis de julho de 1892, Dom Joaquim solicita ser recebido na casa do médico, para terem uma conversa mais reservada sobre o atestado e as informações ali contidas. Após o contato com o Bispo, o médico volta nas informações atestadas e afirma ter sido levado pelo cenário e os comentários do médico Marcos Madeira, e que, como católico, não acreditava que os fatos de Juazeiro e as místicas de Maria de Araújo deveriam ser consideradas divinas (PAZ, 2011; NOBRE, 2011; BARROS, 2014).

A histeria, condição médica atribuída a Maria de Araújo por Dom Joaquim Arcoverde e endossada por Dom Joaquim José Vieira, foi instrumentalizada como uma justificativa para as experiências místicas da beata. De acordo com a perspectiva do sacerdote, a "epiléptica" beata estava fadada a perder a sanidade mental:

Esses phenomenos de estigmas em mulheres nã osão raros, e principalmente nas hystericasm e por si sós não auctorizam a dizer-se que são milagrosos. Maria de Araújo acabará doida, como se tem dado com outros, e assim terão fim esses desaforo com que o demonio tem querido emboir a simplicidade de alguns dasacatando o sangue precioso e N. Senhor. (CASIMIRO, 2012, p.536)

A avaliação de Dom Joaquim Arcoverde sobre os eventos em torno de Maria de Araújo lança dúvidas sobre a natureza miraculosa dos estigmas presentes na beata, sugerindo que esses fenômenos podem ser mais bem compreendidos à luz da histeria, uma condição médica que foi historicamente associada às mulheres.

Além disso, Dom Joaquim Arcoverde acusa o demônio de utilizar essas manifestações para minar a fé e a simplicidade dos devotos, questionando a legitimidade dos sinais divinos. Seu argumento sugere um conflito entre interpretações teológicas rivais, com uma narrativa oficial apoiada pela Igreja e seguida por ele, e interpretações alternativas que ganharam espaço entre os fiéis. A análise do texto revela uma tensão entre visões céticas baseadas na medicina e na teologia, e interpretações devocionais que enxergam nos fenômenos de Maria de Araújo sinais divinos e autênticos.

No final do século XIX, questões relativas a histeria, gênero e raça negra estiveram entrelaçadas em um contexto marcado por preconceitos raciais e concepções médicas e culturais influenciadas pelo pensamento científico da época (BARRETO JÚNIOR, 2005). A histeria, uma condição caracterizada por sintomas emocionais e físicos inexplicáveis, foi amplamente estudada no período, frequentemente relacionando-se a ideias estereotipadas e desigualdades de gênero e raça.

3.2.1 Epiléptica e histérica

A histeria foi concebida como uma doença peculiarmente feminina, vinculada à suposta fragilidade emocional e à anatomia uterina. O contexto social patriarcal propiciou uma visão que enfatizava a susceptibilidade das mulheres a distúrbios nervosos, sendo frequentemente associada à repressão sexual e emocional. A doença era ligada a um comportamento que abrigava “o coquetismo, a falsidade, a gesticulação exagerada, as demonstrações impróprias de emoções, os desejos ou as aversões excessivas” (BARBOSA, 2005, p.14-15).

A raça negra, por sua vez, foi alvo de estigmatização e inferiorização no contexto racial hierárquico vigente, contribuindo para a construção de narrativas médicas que exacerbavam estereótipos raciais. As mulheres negras enfrentaram uma interseção de opressões, em que eram frequentemente retratadas como particularmente propensas a distúrbios emocionais, devido às narrativas discriminatórias que as consideravam biológica e culturalmente inferiores (BARRETO JÚNIOR, 2005; CARNEIRO, 1993).

Jules Morel, introduziu a conjectura de que a histeria poderia ser considerada uma manifestação de degeneração psíquica. Este conceito ganhou maior fundamentação nas décadas finais do século XIX, “isso abriu as portas para a consolidação, nas últimas décadas, da tese segundo a qual a histeria seria hereditária e uma forma de degeneração psíquica” (NUNES, 2010, p.377).

No Brasil, as primeiras menções sobre a histeria começaram a aparecer já na segunda metade do século XIX, sobretudo nas teses de doutoramento das Faculdades de Medicina, do Rio de Janeiro e da Bahia, sobre higiene da primeira infância e da maternidade, nas quais se advogava a importância dos preceitos de higiene e moral. Focados na higiene dos corpos e espaços urbanos, esses discursos foram fortemente influenciados pelos ideais de medicalização, respondendo às mudanças sociais decorrentes da abolição da escravidão e da proclamação da República. Essa transformação na sociedade impulsionou a necessidade de controle e regulação das massas populacionais formadas por negros libertos, mestiços, brancos pobres e imigrantes, vistos como uma nova população marginal que

necessitava ser administrada e controlada (MACHADO, 1978; CARNEIRO, 1993; GUIMARÃES, 2004).

Outra doença frequentemente atribuída a Maria de Araújo era a epilepsia. No final do século XIX, a epilepsia, uma condição neurológica caracterizada por crises epiléticas recorrentes, era compreendida de maneira limitada e frequentemente mal diagnosticada devido à falta de conhecimento médico e tecnológico. Condições diversas e complexas eram agrupadas sob o rótulo geral de "epilepsia", uma vez que a compreensão das diferentes formas da doença era incipiente. As manifestações visíveis durante uma crise epilética, como convulsões, tremores e perda de consciência, eram interpretadas de maneira superficial (NUNES, 2010; BARBOSA, 2005; MANSO, 1874).

No Brasil do século XIX, emergiram interconexões entre questões de epilepsia, raça e gênero, exercendo influência tanto nas percepções médicas quanto na ordem social vigente (BARRETO JÚNIOR, 2005). Nesse contexto, a figura feminina era frequentemente relacionada não somente à predisposição à epilepsia, mas também à possível transmissão dessa doença aos descendentes, o que resultava em desaconselhamento de casamentos para essas mulheres.

Os profissionais da medicina se debruçavam sobre os debates acerca da associação entre a epilepsia e a raça (CARNEIRO, 1993; CARULA, 2016). No entanto, chamava a atenção o silêncio predominante acerca da condição dos indivíduos negros, muitos dos quais ainda viviam em regime de escravidão naquela época. Esse aparente desinteresse evidenciava uma preocupante negligência com relação ao cuidado e bem-estar dessas pessoas.

A epilepsia, assim como outras doenças, era compreendida de maneira limitada na época, e os fatores pré-disponentes eram variados, incluindo idade, herança, masturbação, casamentos consanguíneos e outros. O tratamento da epilepsia era focado na proibição do casamento e da maternidade para evitar a propagação da doença. A relação entre epilepsia e histeria também era discutida, e mulheres eram vistas como mais propensas a ambas as doenças. A epilepsia era percebida como "o mais terrível de todos os males", com sintomas que incluíam perda de faculdades intelectuais, convulsões e outros. (BARRETO JÚNIOR, 2005; CARNEIRO, 1993; MACHADO, 1978)

O século XIX brasileiro foi um período de profunda complexidade, no qual a epilepsia, a histeria, a raça, o gênero e o discurso religioso se entrelaçaram para moldar as percepções médicas e sociais da época. As mulheres foram afetadas por estigmas e restrições, enquanto questões raciais eram negligenciadas, evidenciando uma sociedade em processo de transformação, mas ainda arraigada em preconceitos e desigualdades.

A religião oferecia um arcabouço interpretativo para fenômenos místicos complexos, essas manifestações eram frequentemente associadas a possíveis possessões espirituais, em que espíritos malignos eram considerados os culpados pelas crises e distúrbios. Essa associação das doenças com o sobrenatural tinha implicações significativas. Primeiramente, moldava a maneira como as próprias pessoas que sofriam dessas condições se viam. A epilepsia e a histeria não eram apenas problemas de saúde física, mas também questões espirituais e morais, o que podia resultar em um sentimento de culpa, vergonha e isolamento por parte dos afetados (LEWIS, 1977).

A relação entre histeria e mística religiosa também era moldada por contextos culturais e sociais. Durante épocas em que a religiosidade era uma força dominante na vida das pessoas, as experiências históricas podiam ser enquadradas em narrativas religiosas, legitimando-as como parte de uma jornada espiritual. Da mesma forma, líderes religiosos muitas vezes exerciam influência na interpretação dessas manifestações, estabelecendo paralelos entre os sintomas da histeria e as narrativas de possessão divina presentes em tradições religiosas.

Contudo, é importante ressaltar que a relação entre histeria e mística religiosa não é unidimensional e nem sempre se traduz em uma simbiose positiva. A histeria também podia ser vista com desconfiança, suscitando preocupações sobre autenticidade e manipulação. Além disso, a medicalização crescente da histeria ao longo dos séculos levou a uma separação gradual entre as interpretações religiosas e médicas desses sintomas, reduzindo o papel da religião na explicação da condição.

3.3 Lembranças do Milagre: A medalha da Beata

A comercialização das lembranças do milagre apresentava um aumento constante. Aqueles que peregrinavam até Juazeiro em busca de bênçãos desejavam adquirir objetos que os conectassem de forma mais íntima com a santidade e o milagre experimentado. Conforme as observações da historiadora Maria de Fátima de Moraes Pinho (2019), a atividade comercial relacionada ao milagre estava em crescimento exponencial. Entre os itens disponíveis para venda, incluíam-se rosários, crucifixos, retratos do padre Cícero e até uma medalhinha que trazia a imagem de Maria de Araújo.

Segundo o Jornal paraense, *A República* (1893) era comercializada em Juazeiro uma medalha contendo em um dos lados a imagem do padre, e no outro a imagem da Beata. A medalha do santo, muitas vezes utilizada como símbolo da fé, desempenha um papel significativo na espiritualidade e devoção religiosa. Através dessa pequena peça de metal, os fiéis estabelecem uma conexão tangível com a divindade ou figura venerada, buscando proteção, bênçãos e orientação espiritual.

Consideramos fundamental a análise da medalha da Beata Maria de Araújo e do Padre Cícero, para entendermos a construção imagética da Maria como uma figura santa. Analisar a medalha como fonte histórica requer uma abordagem multidimensional que envolve tanto a avaliação estética e técnica da peça quanto a compreensão do contexto histórico, cultural e religioso em que ela foi produzida. Consideramos algumas etapas para conduzir uma análise significativa: contexto histórico e cultural em que a medalha foi criada, iconografia, material e técnica, dimensões e formato, inscrições e textos, devoção e uso, circulação e distribuição, interpretação cultural e religiosa.

A prática de utilizar medalhas como expressão de fé tem raízes profundas na história religiosa e cultural de várias tradições (GRUZINSKI, 2006). No contexto do cristianismo, por exemplo, as medalhas dos santos são consideradas objetos de devoção que remontam a séculos passados. Essas medalhas frequentemente trazem a imagem do santo em questão, acompanhada de inscrições, símbolos ou invocações que representam sua vida, virtudes ou milagres. A medalha do santo

funciona como um elo tangível entre o crente e o divino. Ao carregá-la consigo ou usá-la como adorno, o fiel demonstra sua conexão com os princípios e ensinamentos da fé. Além disso, acredita-se que a medalha possa ser um canal para receber proteção espiritual, cura e ajuda nas adversidades da vida.

No caso específico da Beata Maria de Araújo, cuja devoção se estendeu para além dos limites geográficos de Juazeiro, a medalha representava um meio de manter viva a lembrança do milagre associado a ela. A medalha com a imagem de Maria de Araújo servia como um lembrete concreto da experiência divina que inspirava os peregrinos. Além disso, carregar essa medalha poderia ser visto como uma forma de buscar sua intercessão e proteção em busca de graças e auxílio espiritual. Assim, a medalha do santo transcende sua natureza material, ela reflete a busca humana pela conexão com o sagrado e a manifestação dessa conexão por meio de objetos tangíveis que representam a presença divina em suas vidas.

Della Cava (1976) e Nobre (2014), destacam que Dom Joaquim, ao ser informado sobre a comercialização de tal medalha, manda que todas sejam recolhidas e seu uso e comercialização proibidos. A comercialização e compra de tal artefato era tido como uma enganação sofrida por fanáticos e exploração do embuste por parte dos comerciantes.

S. exc. Rvdm^a o sr. Bispo diocesano vedou tanto nesta capital como no centro, a aquisição e venda de umas ridículas medalhas, que alguns negociantes pouco escrupulosos importaram do estrangeiro com a inscrição – Maria de Araújo e o Padre Cícero.

É uma torpíssima, especulação, filha de sórdido interesse, pondo em jogo o fanatismo ignorante e deprimente da venerabilidade de nossa santa e puríssima Religião.

Assim: poderá um sacerdote, inteligente e virtuoso, na altura do sagrado caráter que o reveste, benzer esses problemas supersticiosos e supinamente grotescos?

Não, solenemente não!¹⁶

Em 1894, a Comissão de Cardeais de Feira IV, representando o Vaticano, emitiu um documento intitulado "Decisão e decretos da Sagrada Inquisição Romana Universal sobre os fatos que sucederam no Juazeiro, diocese de Fortaleza", no qual finalmente se pronunciou sobre os eventos ocorridos em Juazeiro.

¹⁶ Idem.

[...] os pretensos milagres e quejandas cousas sobrenaturais que se divulgam de Maria de Araújo são prodígios vãos e supersticiosos, e implicam gravíssima e detestável irreverência e ímpio abuso à Santíssima Eucaristia; por isso o juízo apostólico os reprovava e todos devem reprová-los, e como reprovados e condenados cumpre serem havidos.¹⁷

As cartas pastorais foram o instrumento escolhido por Dom Joaquim para dar conhecimento das decisões da Inquisição¹⁸. Ao todo foram publicadas quatro cartas, a primeira delas aponta para a exigência de retratações (Cícero e os demais padres que fizeram publicamente a defesa dos antecôntecimentos deveriam retratar-se e negarem a crença de que Maria de Araújo teria sido instrumento divino de um milagre), proibições e sanções, destacamos a seguir um fragmento da primeira carta:

[...] Mandamos a todos os Sacerdotes deste Bispado procurem diligentemente recolher e queimar todos os escritos, impressos ou manuscritos, que tenham por fim, ainda mesmo indireto, defender os tais fatos do Juazeiro e as pessoas que os praticarem. Procurem outrossim recolher, para no-las enviar oportunamente, as ridículas medalhas que têm os nomes do Padre Cícero e Maria de Araújo; e façam ver ao povo que não é lícito em consciência dar-se qualquer culto de veneração a esses supersticiosos objetos.

A atuação de Dom Joaquim, como evidenciada nas cartas pastorais emitidas, reflete um esforço enérgico para exercer controle sobre as manifestações de devoção associadas a Maria de Araújo e ao Padre Cícero. Como bispo, era sua responsabilidade zelar pela ortodoxia e pela conformidade das práticas religiosas dos fiéis com a visão eclesiástica oficial. Nesse sentido, as cartas pastorais representavam uma ferramenta para impor esse controle e moldar as crenças dos fiéis conforme as diretrizes da Igreja.

Através das cartas, Dom Joaquim expressava seu desejo de conter o fervor religioso que cercava os eventos de Juazeiro, enfatizando a autoridade da

¹⁷ A República, - CE, Nº 184, 14/08/1894, p. 02; O Apóstolo – RJ, Nº 44, 30/09/1894, p. 03.

¹⁸ As cartas pastorais são um tipo de comunicação escrita emitida por autoridades religiosas, como bispos ou outros líderes eclesiásticos, direcionada aos membros de uma determinada comunidade ou diocese. Essas cartas têm a finalidade de oferecer orientações espirituais, doutrinárias, morais e pastorais sobre questões relevantes que afetam a vida da comunidade religiosa ou da igreja em questão. Podem abordar uma variedade de tópicos, como ensinamentos religiosos, interpretação de textos sagrados, questões morais contemporâneas, diretrizes para práticas litúrgicas, instruções sobre comportamento cristão, entre outros assuntos de interesse para os fiéis. Geralmente, são escritas em um estilo formal e cuidadosamente elaborado, refletindo a autoridade e a sabedoria da hierarquia eclesiástica.

hierarquia eclesiástica e reiterando a necessidade de submissão dos fiéis às orientações da Igreja. Ele procurava desencorajar práticas e crenças consideradas heterodoxas ou contrárias à doutrina católica, como a veneração excessiva da Beata Maria de Araújo e a atribuição de poderes sobrenaturais ao Padre Cícero.

O controle rigoroso sobre a dinâmica religiosa e espiritual da região de Juazeiro refletia a preocupação de Dom Joaquim em preservar a autoridade e a unidade da Igreja, além de evitar possíveis desvios doutrinários que pudessem minar a ortodoxia católica. Ele via como sua obrigação zelar pela fé e pelo bem-estar espiritual dos fiéis, mesmo que isso significasse tomar medidas impopulares para reprimir manifestações de devoção consideradas fora dos padrões estabelecidos pela Igreja.

A proibição da circulação e defesa de escritos que sustentam os acontecimentos em Juazeiro, assim como a ordem para recolher e destruir as medalhas relacionadas a Padre Cícero e a Beata Maria de Araújo, reflete a intenção de neutralizar a popularidade desses elementos que, segundo a visão eclesiástica, desviavam-se das doutrinas e normas religiosas estabelecidas. Ao desencorajar a venda e utilização desses objetos, o Bispo buscava desautorizar as narrativas relacionadas a eles. Dom Joaquim tentava redirecionar a devoção dos fiéis para dentro dos limites definidos pela hierarquia eclesiástica.

Essas proibições tinham um grande impacto na dinâmica religiosa dos indivíduos envolvidos. Para os fiéis que acreditavam nas manifestações extraordinárias e divinas associadas a Maria de Araújo e ao Padre Cícero, as restrições impostas por Dom Joaquim representavam um desafio direto à sua fé. Muitos devotos viam nesses eventos uma oportunidade de estabelecer uma conexão direta com o sagrado, e a imposição de proibições e sanções questionava essa experiência espiritual e a própria validade de suas crenças.

As proibições também tinham implicações mais amplas na comunidade religiosa local. A Beata Maria de Araújo, tornou-se um ponto focal de fé e esperança para muitos crentes. As proibições de Dom Joaquim impactaram diretamente essa devoção e levaram a uma divisão entre aqueles que continuaram a acreditar nos eventos de Juazeiro e aqueles que aceitaram as diretrizes da hierarquia eclesiástica.

Isso gerou uma tensão dentro da comunidade e alterou a dinâmica de interação entre os fiéis e a instituição religiosa.

As proibições, no entanto, não lograram êxito frente a persistente crença no milagre. As peregrinações ao Juazeiro continuaram a atrair devotos de diversas partes do país, enquanto os artefatos contendo a imagem de Maria de Araújo ainda circulavam clandestinamente em várias províncias (PAZ, 2011; NOBRE, 2011, 2016). Estes objetos eram frequentemente alvo de menção em novas ordens proibitivas e também em artigos publicados em jornais da época.

Nesses registros jornalísticos, as notícias favoráveis à beata Maria de Araújo desapareceram, dando lugar a uma representação depreciativa. Nos jornais, ela é agora apresentada como uma "célebre embusteira". Tais impressos traziam as proibições emitidas por bispos das dioceses do Maranhão, Paraíba e Pernambuco, direcionadas aos padres sob suas jurisdições. Essas proibições incluíam a posse das medalhas e impunham sanções aos religiosos que se recusassem a se desfazer das relíquias, chegando a ameaçar a privação dos sacramentos¹⁹.

Um artigo veiculado no jornal cearense "A República" descreve que as medalhas, estampadas com a imagem dos protagonistas do movimento de Juazeiro, estavam sendo amplamente disseminadas. Entretanto, a imprensa considerava tais medalhas como relíquias fúteis, resultantes do fanatismo e da ignorância dos devotos em relação aos supostos milagres do Juazeiro. A descrição da medalha apresentada no jornal retratava Maria de Araújo sob a imagem de Nossa Senhora de Lourdes, com uma auréola e raios de graça irradiando de suas mãos²⁰.

Peter Burke (2004) argumenta que as imagens, sejam elas pinturas, fotografias, gravuras ou outras formas visuais, são elementos fundamentais para a compreensão da história, oferecendo percepções valiosas sobre a sociedade, a cultura e as mentalidades de uma determinada época.

Elas não devem ser consideradas simplesmente como ilustrações de eventos ou momentos históricos, mas como produtos culturais com significados próprios. Ressaltando a importância de analisar as imagens dentro de seus contextos sociais, políticos, econômicos e culturais, a fim de desvendar as

¹⁹ Gazeta de Notícias – RJ, Nº 237, 25/08/1897, p. 01.

²⁰ A República – CE, Nº 285, 17/12/1897, p. 01.

mensagens que elas transmitem e as relações de poder que podem estar subjacentes.

As imagens são capazes de expressar ideias, crenças e valores de maneira não verbal, complementando e muitas vezes desafiando as narrativas textuais convencionais. Ao analisar imagens como fontes históricas, Burke sugere uma abordagem interdisciplinar, incorporando métodos e teorias da arte, da semiótica e da antropologia visual. Ele ressalta que as imagens não apenas refletem a realidade, mas também contribuem para moldar as percepções e representações da realidade em diferentes contextos históricos. O autor destaca que:

(...) imagens desempenham um papel crucial para criação da experiência do sagrado. Elas expressam e formam (e assim também documentam) as diferentes visões do sobrenatural, assumidas em diferentes culturas e épocas; visões de deuses e demônios, santos e pecadores, céus e infernos. (BURKE, 2004, p.57)

As imagens no contexto da experiência do sagrado possuem papel fundamental na expressão, formação e documentação das diversas visões do sobrenatural ao longo de diferentes culturas e períodos históricos. Burke (2004), enfatiza como as imagens desempenham um papel multifacetado na construção e comunicação das percepções religiosas e espirituais, abrangendo uma variedade de elementos, como divindades, seres malignos, figuras sagradas, pecadores, paraísos e infernos.

As representações não apenas capturam visualmente as crenças e as concepções religiosas, mas também desempenham um papel ativo em tornar tangível o que é espiritual ou transcendental. As imagens agem como intermediárias entre o mundo material e o mundo divino, permitindo que os fiéis se conectem de maneira mais direta e visceral com o sagrado (BURKE, 2004, p.62).

No catolicismo, a presença de imagens representativas, especialmente de santos, é bastante significativa, tendo em vista que, para os cristãos católicos, elas permitem “experienciar” visualmente e recordar ações de pessoas que se doaram completamente a uma missão.

Imagem 01: Medalha com a imagem do padre Cícero e Maria de Araújo.



Fontes: PINHO, 2019. p.154.

A medalha foi criada em um contexto de devoção popular e impactou a relação entre a hierarquia eclesiástica e os fiéis. As medalhas desse período eram frequentemente feitas de metal. No caso da medalha de Maria de Araújo, o material utilizado foi o bronze. Tinha um formato oval, e as dimensões da medalha eram geralmente pequenas e portáteis, para que os fiéis pudessem usá-la como objeto de proteção junto ao corpo, pendurada em cordões.

A técnica usada poderia ser cunhagem ou fundição, dependendo da disponibilidade de recursos e do grau de detalhamento desejado. No século XIX, o processo de cunhagem era geralmente mais caro e exigia mais investimento em equipamentos e tecnologia do que o processo de fundição. Isso se deve principalmente à complexidade técnica envolvida na cunhagem, que requer cunhos precisos, prensas de alta qualidade e outros equipamentos especializados. Além disso, a cunhagem tende a produzir objetos com detalhes mais finos e consistentes, o que requer um maior nível de controle e precisão. A fundição, por outro lado, costumava ser um processo mais simples e mais acessível em termos de custos. Embora a fundição também exigisse certo investimento em termos de moldes e fornos, ela permitia uma produção em maior escala de objetos com formas mais variadas e detalhes menos precisos. Isso fazia com que a fundição fosse mais

comum para a criação de objetos artísticos, peças decorativas e outros artefatos que não necessitassem da mesma precisão técnica que moedas ou medalhas.

A iconografia da medalha seria crucial para transmitir a mensagem desejada. De um lado, apresentava a imagem da Beata Maria de Araújo, representada como uma figura santa, evocando sua conexão com o sagrado e o milagre. Do outro lado, a presença do Padre Cícero poderia indicar a ligação entre os dois protagonistas dos acontecimentos de Juazeiro.

A medalha da Beata Maria de Araújo teria sido amplamente distribuída e circulada entre os fiéis que buscavam uma conexão mais direta com os eventos milagrosos de Juazeiro. Elas poderiam ser adquiridas como lembranças em peregrinações ou compradas de comerciantes locais. No entanto, a proibição de uso e venda emitida por Dom Joaquim demonstrava a resistência da Igreja em relação à proliferação dessas medalhas. Nobre (2011), destaca que a proibição por parte da autoridade episcopal proporcionou o crescimento de um comércio paralelo para a comercialização do produto. O empenho em coibir tal atuação obteve êxito alguns anos depois.

A medalha de Maria de Araújo representou para os fiéis uma representação tangível de sua conexão com o sagrado, servindo como um elo entre os eventos milagrosos e suas vidas cotidianas. Para a Igreja, as medalhas foram vistas como uma ameaça ao controle eclesial sobre as interpretações da fé e da devoção. A proibição das medalhas pela hierarquia demonstrou a batalha entre a instituição religiosa e a devoção popular.

3.3.1 Representações da santidade: Maria de Araújo e a medalha de Nossa Senhora de Lourdes

Representar a Beata Maria de Araújo em uma posição de santidade, pode ser lido como a busca por construir respeito e admiração por parte dos outros. Aqueles que acreditavam na santidade da Beata Maria de Araújo tenderam a tratá-la

com reverência e consideração especial. A Beata adquiriu influência significativa entre os fiéis.

Nas medalhas comercializadas a Beata Maria de Araújo é representada em uma posição de santidade. Seu corpo está coberto por vestes com estética semelhante às utilizadas nas representações dos santos católicos, como Nossa Senhora, longe de serem comparadas às roupas simples com que estava acostumada a usar.

O jornal *A República* faz uma comparação entre as imagens de Maria de Araújo e Nossa Senhora de Lourdes, apontando a semelhança na representação das duas “santas”. Entretanto, a medalha de Nossa Senhora de Lourdes é representada com Nossa Senhora em pé, com as mãos postas em oração e a cabeça levemente inclinada para a esquerda, com uma coroa de estrelas brilhantes. No lado inferior esquerdo encontra-se uma mulher em súplica. Em alguns casos, a figura de Nossa Senhora de Lourdes é representada saindo de uma gruta.

Imagem 02: Medalha com a imagem de Nossa Senhora de Lourdes.



Fontes: Google Imagens, 2023.

Imagem 03: Medalha com a imagem de Nossa Senhora de Lourdes saindo da gruta.



Fontes: Google Imagens, 2023.

Ao compararmos as medalhas de Maria de Araújo e de Nossa Senhora de Lourdes, não encontramos semelhanças quanto à representação imagética dessas duas personalidades, entretanto, consideramos fundamental pensarmos sobre o que significava para a causa de Juazeiro, e para a construção da Beata Maria de Araújo como santa, a associação de sua imagem à Nossa Senhora de Lourdes.

Há uma semelhança de representações nas medalhas de Maria de Araújo e de Nossa Senhora das Graças. A imagem de Nossa Senhora das Graças representa a Virgem Maria com as mãos abertas, com os braços ligeiramente estendidos para frente e as palmas das mãos viradas para cima. Ela está vestindo um manto longo e uma túnica comprida. Sua cabeça está levemente inclinada para a direita, e seus olhos estão voltados para baixo, em uma expressão de compaixão e amor. Sobre sua cabeça, há uma auréola de luz brilhante, e abaixo dela, há uma faixa que envolve a sua túnica, com as palavras "Ó Maria concebida sem pecado, rogai por nós que recorremos a vós" gravadas em alto-relevo. Nos seus pés, há uma serpente com a cabeça esmagada, representando a vitória de Nossa Senhora sobre o mal. A imagem é geralmente cercada por uma borda oval que contém pequenos símbolos, como estrelas, e a inscrição "Nossa Senhora das Graças".

Além da semelhança entre as vestes, Maria de Araújo é representada com as mãos espalmadas, de onde saem raios que alcançam os seus joelhos. A Beata ganhava traços imagéticos de santidade. Nesse sentido, questionamos por que a semelhança entre Maria de Araújo e Nossa Senhora das Graças poderia facilitar a aceitação e devoção dos fiéis? Quais os traços imagéticos de santidade atribuídos a Maria de Araújo? Como a representação visual pode influenciar a percepção da santidade de uma figura religiosa? Qual é o papel das vestes na representação de Maria de Araújo como uma figura santa? Como a associação com Nossa Senhora das Graças poderia legitimar a devoção a Maria de Araújo? Quais são os possíveis objetivos por trás da representação de Maria de Araújo de maneira semelhante a Nossa Senhora das Graças?

Imagem 04: Medalha de Nossa Senhora das Graças.



Fonte: Google Imagens, 2023

Imagem 05: Verso da Medalha da Beata Maria de Araújo.



Fonte: PINHO, 2019, p.154

A representação de Maria de Araújo de forma semelhante a Nossa Senhora das Graças pode ter vários objetivos e significados, dependendo do contexto e das intenções dos criadores das medalhas. Alguns possíveis motivos incluem:

- **Identificação e Reconhecimento:** busca por estabelecer uma conexão visual imediata e familiar para os devotos. Isso poderia facilitar a identificação da figura e sua associação com elementos sagrados e milagrosos.
- **Atrair Devoção e Fé:** despertar sentimentos de devoção, fé e confiança nos devotos. Evocando à reverência já associada a Nossa Senhora das Graças e atrelá-la a Maria de Araújo.
- **Referência a Modelos Iconográficos:** a iconografia religiosa muitas vezes segue padrões estabelecidos ao longo dos séculos. Ao criar uma representação semelhante, os criadores podem ter se inspirado em modelos iconográficos conhecidos e aceitos, comunicando uma continuidade na tradição religiosa. A similaridade visual poderia transmitir a ideia de que ambas as figuras estão ligadas à graça e à intervenção divina.

- Estabelecer uma Narrativa Visual: criar uma narrativa visual que se conecta com o simbolismo e os temas religiosos já associados à figura de Nossa Senhora das Graças. Isso poderia ajudar a contar uma história visual e espiritual que ressoasse com os fiéis.

A medalha que representa Maria de Araújo evidencia características que simbolizam sua elevação espiritual. Sobre sua cabeça, há uma auréola, que é um símbolo de iluminação, espiritualidade e santidade em muitas crenças. Diante das complexas interações entre a devoção popular, as representações imagéticas e as intervenções da hierarquia eclesiástica, a medalha emerge como um elo tangível entre a devoção dos fiéis e a representação material da santidade, permitindo que eles estabeleçam uma conexão íntima com o sagrado. Nesse processo, as semelhanças iconográficas com figuras religiosas consagradas, como Nossa Senhora das Graças, servem para evocar uma atmosfera de reconhecimento e devoção já estabelecida na tradição religiosa, buscando assim fortalecer a credibilidade das ocorrências de Juazeiro.

4 A CAMPANHA DE NEGAÇÃO

4.1 O processo de verificação dos acontecimentos extraordinários

Na madrugada da primeira sexta-feira de março do ano de 1889, a Beata Maria de Araújo estava em vigília na capela de Juazeiro, pequeno povoado pertencente à cidade de Crato, na companhia de oito outras beatas, rezando novenas ao Sagrado Coração de Jesus, direcionadas por Padre Cícero. Próximo ao amanhecer, o sacerdote resolveu ministrar a comunhão às beatas que lhe acompanharam durante toda a noite, e aos fiéis que ali estavam. Ao receber a hóstia consagrada, Maria de Araújo foi arrebatada pela presença divina e entrou em êxtase. Daquele dia em diante, a vida da jovem Beata não seria mais a mesma. Ao recuperar o controle de seu corpo, Maria de Araújo notou que um líquido espesso caía de sua boca. Tomada por um sentimento de pavor, e buscando esconder-se dos olhos atentos que lhe observavam, a Beata procurou o auxílio do diretor espiritual, para que ele pudesse ver o que estava acontecendo, e lhe acalmasse o coração. O líquido que jorrava de sua boca era sangue, que brotava da hóstia, que mudaria sua vida para sempre.

Os acontecimentos protagonizados por Maria de Araújo se repetiram centenas de vezes, de acordo com padre Cícero:

Durante o tempo quaresmal daquelle anno e principalmente as quartas e sextas feiras de cada semana, observaram-se aqueles phenomenos; o que deu-se também uma vez, no sabbado da Paixão no mencionado anno, depois do que passaram a ser diários até a Ascensão do Senhor. Na festa do Preciozissimo Sangue reproduziram-se os phenomenos de que me ocupo. Era, por isso grande o temor de Maria de Araújo, que quiz até abster-se da Communhão no que porém continuou só por obediencia. (REVISTA DO INSTITUTO DO CEARÁ, 1961, P. 274)

Os acontecimentos em Juazeiro, no final do século XIX, atraíam a atenção de um considerável número de fiéis, pessoas vindas de várias partes do país, especialmente da região Nordeste, e de membros de vários setores da sociedade (PAZ, 2011). Um laicato devoto, que buscava alcançar alguma graça

divina através do culto ao sangue precioso que verteu da boca da Beata. O suposto milagre atraía a atenção não apenas daqueles fiéis que acreditavam na transubstanciação da hóstia, mas também de jornalistas, políticos, médicos e especialmente da Igreja Católica. O “Milagre de Juazeiro” foi amplamente noticiado pela imprensa²¹. Nas páginas desses periódicos, eram encontrados cartas, artigos e testemunhos de pessoas que acreditavam que Cristo havia se manifestado através da “santa beata do Juazeiro”.

O fenômeno foi considerado por aqueles que tinham acesso aos acontecimentos uma manifestação divina, uma demonstração do amor e “da misericórdia de Deus para com os homens”. Em 19 de julho de 1889, o Jornal Pedro II, publica na seção “Factos Diversos” uma carta com os dizeres: “SERÁ MILAGRE?”. A carta continha notícias sobre a “Santa de Juazeiro”, que esteve longe das manchetes dos jornais durante quase dois anos.

[...] na povoação do Joazeiro, termo do Crato, existe uma mulher moça, de reconhecidas virtudes. Desde algum tempo, a datar de sexta-feira santa do corrente ano, que nas confissões que faz, por ocasião de commungar, a partícula sagrada desfaz-se em sangue, de modo que a toalha da mesa de comunhão está completamente manchada de sangue [...]. O Rvd. Padre Cícero Romão Baptista, que é o coconfessor de Maria de Araújo (assim se chama a virtuosa moça) afirma o fato já descrito, que ainda ontem, antes da missa cantada e sermão, reproduziu-se, de modo que o sangue estava visivelmente novo. (Jornal Pedro II. Ano 50, 19 de julho de 1889. N° 06).

A seção consistia na publicação de telegramas enviados de todo o país, o jornal optava por publicar as correspondências que continham notícias consideradas relevantes para sua audiência. No mesmo dia em que publicou a carta vinda de Crato, contendo informações sobre Juazeiro, também foram publicadas correspondências vindas do Rio de Janeiro, Granja, Icó, Aquiraz e Recife. As cartas eram publicadas sem atribuição de autoria.

A publicação no jornal funcionou como uma maneira de afirmar a ocorrência do milagre aos olhos do público. A divulgação em um veículo de comunicação era uma maneira de comunicar e legitimar o evento para um público mais amplo, incluindo pessoas de outras regiões.

²¹ No ano de 1889, 16 jornais brasileiros e estrangeiros propagavam notícias sobre os “milagres do Juazeiro” protagonizados pela “virgem piedosa”. Transformando Maria de Araújo e Pe. Cícero em santos e Juazeiro na “Nova Jerusalém”.

Com o avanço das publicações sobre os fatos de Juazeiro do Norte e a propagação dos acontecimentos por parte de José Marrocos, ao enviar cartas consultando alguns bispos e padres doutores em teologia sobre formas de rebater as críticas e o posicionamento de Dom Joaquim, a autoridade episcopal passa a sofrer cobranças vindas de várias partes do país.

Dom Joaquim, que havia anteriormente solicitado a Padre Cícero a maior discrição sobre os êxtases de Maria de Araújo, passava a atuar com o objetivo de abafar a proliferação das notícias sobre os acontecimentos, e de coibir as manifestações religiosas que se desenvolviam em Juazeiro, movimentos e práticas contrárias às normas e expectativas da Igreja.

As narrativas míticas descritas pela Beata Maria de Araújo eram variadas, e, em outros contextos, serviram para à Igreja considerar outras mulheres como santas, entretanto, se o mesmo ocorresse com a Beata, as apropriações por parte do catolicismo popular - que vinha sendo combatido - representaria uma perda de centralidade do poder e da hierarquia, pondo em risco o fortalecimento do poder clerical, “operando males” possivelmente irreversíveis “à religião, à pátria e à humanidade” (NOBRE, 2011; PEIXOTO, 2011).

4.1.1 O primeiro inquérito

Desde o início de 1891, o Bispo do Ceará, Dom Joaquim José Vieira, instaurava o primeiro processo episcopal para verificação do suposto milagre ocorrido na capela do Juazeiro²² (DELLA CAVA, 1976), com o intuito de solucionar o ocorrido e controlar o avanço de um culto ao sangue precioso e as romarias (PAZ, 2011).

Anno de mil oitocentos e noventa e um. Povoação do Joazeiro, freguesia do Crato. Commissariato Ecclesiastico. Inquerito acerca dos factos extraordinários occorridos nesta povoação do Joazeiro. O

²² Preocupado com a repercussão dos fatos e com o crescimento das romarias ao Juazeiro do Norte, Dom Joaquim José Vieira publica a *Decisão Interlocutória* de 1891 em que padre Cícero negue a origem divina do sangue aparecido nas hóstias, além de constituir à 1ª Comissão Episcopal de Inquérito para averiguação dos fenômenos. Cópia autêntica do Processo Instruído sobre os fatos do Juazeiro (1891-1893).

secretario Padre Doutor Antero Anno do Nascimento de Nosso Senhor Jesus Christo, de mil oitocentos noventa e um, aos nove dias do mês de Setembro do dito anno, em o Consistorio da Capella de Nossa Senhora das Dores da Povoação do Joazeiro, faço a autoação da portaria e mais papeis que adiante se seguem; do que para constar fiz este termo. E eu, Francisco Ferreira Antero, Secretario da Commissão Ecclesiastica, nomeado ad hoc por sua Excellencia Reverendissima, o escrevi. Padre Clycerio da Costa Lôbo, Presbytero secular, dellegado de sua Excellencia Reverendissima, etc. O muito Reverendo Padre Doutor Francisco Ferreira Antero, logo que esta lhe seja apresentada, indo por mim assignada e munida com sello das armas de sua Excellencia Reverendissima, cite a Beata Maria de Araújo para comparecer no Consistorio da Capella de Nossa Senhora das Dores do Joazeiro, hoje, às onze horas da manhã, afim de se proceder ao auto de perguntas à mesma Beata, iniciando-se assim ao inquerito ordenado por sua Excellencia Reverendissima, acerca dos factos extraordinarios, occorridos nesta Povoação; passando ao pé desta a Certidão, como assim o fez. Assim o cumpra. Joazeiro, nove de Setembro de mil oitocentos e noventa e um. Padre Clycerio da Costa Lobo, Delegado Episcopal. Certifico que intimei a Beata Maria de Araújo a portaria retro do que ficou sciente. Dou fé. Joazeiro, nove de Setembro de mil oitocentos e noventa e um. Padre Doutor Francisco Ferreira Antero, Secretario da Commissão. (REVISTA DO INSTITUTO DO CEARÁ, 1969, p.271).

Preocupado com a repercussão dos fatos e com o crescimento das romarias ao Juazeiro do Norte, Dom Joaquim José Vieira publica a *Decisão Interlocutória* de 1891 em dá ordens a Padre Cícero para negar a origem divina do sangue aparecido nas hóstias, além de constituir a Primeira Comissão Episcopal de Inquérito para averiguação dos fenômenos.

A Instauração Diocesana para verificação dos fatos de Juazeiro, envolvendo a Beata Maria de Araújo, não se remete a Inquisição realizada entre os séculos XV à XVIII, a condução de um inquérito religioso se assemelha a um inquérito policial, quanto as interrogações e exames, mesmo sendo dois tipos de procedimentos diferentes.

No período histórico em questão, as Inquisições Diocesanas eram instituídas diretamente pela autoridade episcopal com o objetivo de investigar condutas consideradas inadequadas para a conformidade com os padrões romanizados. Essas iniciativas envolviam a formação de Comissões de Inquérito compostas por membros do clero, cujo propósito era coletar informações detalhadas acerca desses comportamentos tidos como desviantes, visando assim exercer um controle sobre a situação local (DINIZ, 2021, p.46).

Cavalcanti (2015, p.101) explora duas similitudes cruciais entre a Inquisição e as práticas policiais: as testemunhas e as evidências processuais. Assim como os inquisidores regularmente se relacionavam com as testemunhas em todos os tipos de processos, essa abordagem era paralela às práticas adotadas pela polícia.

De acordo com Nobre (2014, p. 328), o desenrolar do Processo Episcopal voltado à apuração dos eventos ocorridos em Juazeiro do Norte se assemelhou notavelmente à trajetória seguida num processo de natureza criminal. Originado a partir de uma minuciosa investigação, tanto os testemunhos prestados voluntariamente quanto os interrogatórios conduzidos eram meticulosamente registrados pelo escrivão, embora se possa inferir que, de maneira constante, houvesse uma alteração nas palavras proferidas. É plausível considerar que tal modificação acontecia mesmo na ausência de qualquer intento malicioso por parte do escrivão.

Os membros da Primeira Comissão de Inquérito chegam à Juazeiro no dia 9 de julho de 1891, estando formalmente estabelecida, marcando um episódio de significativo desdobramento histórico (DELLA CAVA, 1976, p. 65). Decorrido um lapso temporal de mais de dois anos desde a ocorrência dos fatos extraordinários em questão, esta comissão viu-se composta pelo Padre Francisco Ferreira Antero, doutor em Teologia, ocupava a função de secretário da comissão. O Padre Clycério da Costa Lôbo, investido de autoridade episcopal, assumia a posição de delegado. As investigações tiveram início em 17 de julho de 1891.

Padre Clycério (1839-1916) gozava de boa reputação nos meios eclesiásticos. Residiu no Rio de Janeiro após ser ordenado em Olinda. Após longos anos de trabalho dedicados às questões da Igreja, Padre Clycério recusou o convite para assumir o cargo de arcebispo da Bahia, destacamos que no período o bispado cearense era subordinado ao Arcebispado da Bahia (BARROS, 2014, p.220). Em 1880, o sacerdote assumiu o cargo de secretário particular do Bispo D. Luís Antônio dos Santos no Ceará. Além das atividades de secretariado, o sacerdote assumiu uma cátedra no Seminário Maior da Diocese. Quando chegou ao Juazeiro, ele também já havia recusado o cargo de Bispo Coadjutor do Ceará, indicação feita por Dom Joaquim (NOBRE, 2016, p.78).

Padre Francisco Antero (1855-1929), natural da cidade de Icó, ordenou-se no Colégio Pio-Americano de Roma, doutor em Teologia. Assim como Padre Cícero, Padre Antero também foi cotado para ocupar a vaga de Bispo Coadjutor no Ceará. Tinha boa conceituação entre os sacerdotes de seu tempo, e era considerado um padre de conduta exemplar.

Os padres demonstraram-se engajados na causa, despendendo esforços consideráveis na realização de interrogatórios das testemunhas da transubstanciação da hóstia. É importante destacar que Padre Cícero foi primeiro intimado a depor. O sacerdote passou por uma série de perguntas cuidadosamente elaboradas, que não apenas se concentravam na Beata Maria de Araújo, mas também na sua função como diretor espiritual dessa pessoa. Essas perguntas tinham um propósito específico: entender como começaram os fenômenos estigmáticos e os detalhes complexos que cercaram o evento em que a hóstia foi transformada (CASIMIRO, 2012, p.)

A significativa frequência com que os eventos eram observados chamou a atenção da comissão encarregada da investigação, uma vez que os fenômenos notáveis relacionados à transformação da hóstia podiam ser prontamente testemunhados. No Auto de Perguntas direcionado ao Padre Cícero Romão Batista, datado de 17 de julho de 1891, a Comissão explora a seguinte questão: como é possível que o Padre Laurino, que esteve em Juazeiro por um período de apenas 11 dias, tenha testemunhado a ocorrência da transformação da Sagrada Hóstia em carne e sangue em um total de trinta e uma ocasiões.

Respondeu que como a devota não podia commungar, ou por outra, engulir a Sagrada partícula sem uma benção de algum sacerdote, succedeu que tendo verificado este facto e querendo que se testemunhasse este facto, digo, phenomeno de que se trata, isto é, da transformação da partícula em carne e sangue mais de uma vez, tornou a partícula que ella não comungara, dandolhe nova communhão o que se deu duas a tres vezes no dia, dahi resultando ter conservado muitas partículas em que se operavam aquellas mudanças e que achão-se guardadas em lugar especial ou em urna de vidro que tem-se guardado na Capella do Joazeiro. (REVISTA DO INSTITUTO DO CEARÁ, 1961, p.271)

O trecho fornecido revela um relato detalhado e intrigante sobre um evento religioso ocorrido em Juazeiro. Padre Cícero assevera que para comprovar a transformação da hóstia, Maria de Araújo não comungou diretamente, mas permitiu

que o fenômeno acontecesse após ter verificado a situação. Isso sugere um desejo de documentar as mudanças notáveis que estavam ocorrendo. A repetição da transformação, descrita como "duas a três vezes por dia", é destacada, indicando a recorrência desses eventos. A descrição das partículas que passaram por essas transformações, que foram preservadas em um local especial, demonstra a importância atribuída a esses objetos como evidência tangível desses acontecimentos miraculosos.

Após submeterem a inquirição a 25 indivíduos, entre clérigos, devotos e membros leigos, ao longo de um período de 80 dias, a Comissão compila um relatório direcionado ao bispo. A conclusão extraída deste exame minucioso sustenta a caracterização dos fenômenos observados como possuindo uma dimensão sobrenatural. As contribuições expressas no relatório abarcam uma série de descrições dos eventos que abrangem desde transformações da hóstia até ocorrências de êxtases, bem como estigmas manifestados na figura da beata Maria de Araújo. O escopo de tais fenômenos miraculosos também engloba crucifixos que, de maneira surpreendente, vertem sangue. Assim, o relatório não só reitera, como também detalha os milagres já previamente mencionados.

Ao receber o relatório, e verificar que a Primeira Comissão considerou os acontecimentos em Juazeiro não eram frutos de embuste, o Bispo do Ceará, na busca por uma negativa, resolveu destituir a comissão, abandonar o primeiro relatório e iniciar um novo processo. (RAMOS, 2012; NOBRE, 2011, 2016; BARROS, 2014).

O relatório apresentado ao Bispo afirma que:

Pelo que temos observado banimos da discussão a ideia de hypnotismo e vamos procurar provar que não se trata de uma hysterica. Maria de Araujo não tem convulsões de natureza alguma, não tem alteração ou mudança de caráter e no seu trato, tem muito regular o seu fluxo catamenial, não tem outras perturbações nervosas que possam fazer crer ser ella uma hysterica (...). Outro facto para o qual chamamos particularmente attenção d'aquellesn que querem considerar estes phenomenos como ligados a uma moléstia, é o seguinte: - Que feito o gargarejo diversas veses- com a poção de perclorureto de ferro- não devia se reproduzir, e quando isto se desse, o sangue seria de uma cor negra, o que não se deu; ao contrario foi o sangue apparecido mais rubro do que os outros anteriormente observado [sic]. Não podemos attribuir este sangue a uma lesão do larynge ou do pulmão, por isto que estes factosse

reproduzem há três annos e ella a menor tosse, febre e pelo exame que fizemos, não encontramos indícios de uma lesão interna, que podesse ser a origem de taes hemorragias. Não encontrando pois pelos meios por nós empregados, uma explicação scientifica, satisfactoria, somos levados á crer que os factos que se tem reproduzido na beata Maria de Araujo são sobrenaturais. (CASIMIRO, 2012, p. 101)

A comissão se propõe a desassociar as noções de hipnotismo e histeria da discussão referente às místicas de Maria de Araújo. Apresentando uma série de observações e fatos para fundamentar sua análise dos fatos extraordinários. Primeiramente, realça que a beata não exhibe convulsões de natureza alguma, não demonstra alterações em seu caráter ou comportamento, e mantém uma regularidade em seu ciclo menstrual.

O texto também sublinha que a aplicação repetida de uma solução de percloreto de ferro, que deveria coibir o sangramento da hóstia, caso esse fosse produzido por meio de químicas, ou mesmo por fermentos na boca da Beata, não produziu o resultado esperado. Além disso, chama a atenção para a cor rubra do sangue manifestado nos episódios, em contraste com a expectativa de que o sangue fosse escuro caso fosse proveniente de uma lesão nas vias respiratórias. A comissão afirma que, apesar de suas investigações, não encontrou evidências de lesões internas que pudessem explicar as hemorragias.

Os padres da comissão concluem que, dada a ausência de explicações científicas satisfatórias para os fenômenos observados, esses eventos devem ser considerados sobrenaturais. Mais adiante, a comissão atesta que:

Em abono da verdade sou obrigado a declarar aqui, querendo cumprir o juramento que prestei de ser fiel á missão que me foi confiada que todo aquelle que bem estudar o espirito de Maria de Araújo, como tambem o de Antonia Maria da Conceição, como procurámos fazel-o, já ouvindo a seus directores espirituais, já a pessoas que as conhece bem de perto, excluirá toda a ideia d'artimanha e d'embuste nessas communhões e particulas miraculosas-ensanguentadas. São ellas, as ditas Beatas como tantas outras, almas levadas á vida unitiva, a vida de contemplação, o que bem pouco se conhece e pratica entre nós. A este humilde relatorio seguem os que foram offerecidos pelo Reverendissimo Monsenhor Francisco Rodrigues Monteiro e o illustre Senhor José Telles Marrocos. A apreciação de V. Ex^a e ao supremo juiso da Santa Sé vae submettido quanto nestes autos se contem. Fortaleza, 28 de novembro de 1891. Assignado Padre Clycerio da Costa Lobo. (CASIMIRO, 2012, p. 103)

A conclusão da comissão de que os eventos devem ser considerados sobrenaturais devido à ausência de explicações científicas satisfatórias levanta a questão da falta de critérios científicos rigorosos na avaliação dos fenômenos. Para o Bispo, a simples falta de explicação científica não é suficiente para afirmar categoricamente que os eventos são sobrenaturais, pois pode haver outras explicações possíveis ainda não exploradas.

A declaração do padre de que quem estudar o espírito de Maria de Araújo e Antonia Maria da Conceição excluirá a ideia de artimanha e embuste levanta preocupações sobre a subjetividade envolvida na interpretação dos eventos. A avaliação baseada em percepções individuais e no estudo do "espírito" das pessoas envolvidas pode ser influenciada por preconceitos, crenças pessoais e interpretações tendenciosas.

O relatório evidencia desafios na avaliação e interpretação dos eventos associados às beatas, incluindo a falta de critérios científicos rigorosos, a subjetividade na interpretação, a falta de imparcialidade e as limitações na compreensão espiritual dos fenômenos.

Dom Joaquim alega que os padres responsáveis pela condução do processo eram "partidários", pois que "estes dois senhores (...) caíram na armadilha e se deixaram mistificar por Maria de Araújo desde o primeiro dia do exame", desta feita, não estariam aptos para exercerem suas funções de forma imparcial.

Alegando que os padres foram desobedientes às recomendações de como proceder aos exames, Dom Joaquim recusou o primeiro inquérito e afirmou que não só eles, mas também o Padre Cícero e os outros sacerdotes foram enganados pelos artifícios de Maria de Araújo e das outras beatas imitadoras da primeira. (NOBRE, 2016, p.199)

A possibilidade de recusa do Bispo já havia sido considerada pela própria comissão, em carta enviada por Padre Cícero ao Padre Cícero, o sacerdote afirma que:

É na mais íntima confidência que lhe comunico que achei o Sr. Bispo muito prevenido contra os negócios do Juazeiro e não bem disposto a aceitar provas em favor do caráter divino daqueles fatos (...) mostrou abertamente não dar maior valor ou merecimento ao mesmo processo (...) até os dois grandes fatos operados perante a

comissão, como provas pleníssimas, como divinos que são, da sobrenaturalidade divina dos ditos fatos, não são por ele havidos por causa maior, estrenhando que tivéssemos comungado, não estando em jejum! (...) Conhece-se muito pouco a Teologia mpística em nosso país! A sociedade mais culta, em sua grande maioria não está preparada para cousas tais (PINHEIRO, 1963, p.468)

A carta de Padre Clycério apresenta uma perspectiva crítica sobre as atitudes e opiniões do Bispo em relação aos eventos ocorridos em Juazeiro. O autor da fonte comunica que a autoridade episcopal parece estar predisposta a não aceitar evidências que apoiem a natureza divina dos acontecimentos em Juazeiro. A atitude do Bispo é descrita como cética e desinteressada, uma vez que ele não parece atribuir grande valor às provas apresentadas em favor dos eventos alegados.

O sacerdote destaca a estranheza do Bispo em relação ao ato de comungar sem estar em jejum, possivelmente indicando que o Bispo tinha reservas em relação à autenticidade ou divindade dos eventos, especialmente devido ao não cumprimento rigoroso das práticas religiosas tradicionais. A menção a falta de conhecimento sobre teologia mística no país e a falta de preparação da maioria da sociedade mais culta para compreender esses tipos de fenômenos. Isso sugere que o autor da carta reconhece que a compreensão e aceitação de eventos místicos ou sobrenaturais não são amplamente difundidas, especialmente entre as classes sociais mais educadas. O que dá a entender se enquadraria Dom Joaquim. A carta parece refletir uma visão pessoal e possivelmente frustrada do autor em relação à reação do Bispo ao relatório da comissão.

A decisão de recusar o relatório da Primeira Comissão, e rejeitar as considerações feitas, havia sido indicada por Dom Joaquim Arcoverde como uma saída para que o Bispo do Ceará acabasse com os “embustes” da “histérica” Beata Maria de Araújo. (CASIMIRO, 2012, p.562)

4.1.2 O segundo inquérito

A instauração da Segunda Comissão, liderada por Padre Antonio Alexandrino de Alencar, teve como objetivo contestar o documento apresentado pela

primeira. O objetivo do segundo inquérito não era verificar a existência de um milagre, ou as experiências místicas da Beata Maria de Araújo, pelo contrário, a comissão foi instaurada visando a coleta de provas que pudessem ser utilizados para desqualificar a Beata, e o fatos extraordinários de Juazeiro. Nobre (2016) destaca que o documento apresentado pela segunda comissão é “incoerente”.

Padre Alexandrino, conhecido como o "mártir da obediência" na cidade de Crato, estava à frente dessa iniciativa (NOBRE, 2014), o sacerdote formou-se no Seminário de Fortaleza em 1867. Assumir a Igreja de Nossa Senhora da Penha, Matriz da cidade de Crato, e ser nomeado para conduzir os trabalhos da Segundo Comissão, era a primeira grande oportunidade que tinha desde sua formação. Ele identificava essa como sendo uma grande chance de conquistar a simpatia de Dom Joaquim.

O novo comissário deveria cumprir as exigências do diocesano o mais breve possível, desde a obtenção de retratações das beatas e outras testemunhas, cujos depoimentos favoreciam a autenticidade dos eventos miraculosos, bem como a coleta de novos testemunhos que corroborassem com a hipótese de fraude. Adicionalmente, incumbia-lhe assegurar o cumprimento das diretivas emanadas pela autoridade episcopal, priorizando a descontinuação do culto aos tecidos manchados de sangue, cuja veneração estava em voga.

Além dessas responsabilidades, estava a incumbência de o Padre Alexandrino reconduzir a avaliação dos fenômenos de transformação da hóstia, ocorridos na boca de Maria de Araújo. Conquanto a empreitada tenha se mostrado desafiadora para um sacerdote de formação modesta, e desprovido de vasto conhecimento erudito, assegura-se que ele construiu um legado de sua fidelidade ao líder diocesano.

As estratégias adotadas pelo Padre Alexandrino para a obtenção das retratações apresentaram contornos controversos e suscitam reflexões aprofundadas. O clérigo adotou abordagens que desencadearam implicações éticas e práticas, marcadas por subterfúgios delicados. Ele direcionou algumas beatas à Casa de Caridade em Crato, onde buscou coagir essas mulheres a afirmarem que os eventos milagrosos não haviam de fato ocorrido e que o que se narrava constituía uma fraude. Tal conduta era acompanhada por ameaças de excomunhão, visando

angariar retratações favoráveis a sua perspectiva (PAZ, 2011; NOBRE, 2011, 2016; BARROS, 2014).

O Segundo Inquérito emergiu com uma abordagem mais abrangente, direcionando sua investigação não apenas a Maria de Araújo, mas também a outras beatas. Essa ampliação de foco visava compreender as dimensões mais amplas das manifestações místicas. No entanto, apesar desse esforço, houve um desequilíbrio perceptível na alocação de atenção. A Comissão concentrou-se de maneira desproporcional nas beatas, relegando, em certo sentido, o papel do Padre Cícero na trama dos milagres a uma posição secundária. Essa perspectiva se revelaria problemática, uma vez que a atenção excessiva às beatas, especialmente em Maria de Araújo, acabou gerando um ambiente de temor entre elas. O receio de perder o status de beatas, ou até mesmo de serem submetidas à excomunhão, levou muitas delas a se retratarem, alterando suas narrativas e diluindo a autenticidade das suas experiências religiosas (PAZ, 1998; NOBRE, 2011; DINIZ, 2021).

A primeira experiência do II Inquérito ocorre em 20 de abril de 1892. Na ocasião, o Reverendo Joaquim Sother d'Alencar administra a sagrada comunhão à Beata Maria de Araujo. Durante esse processo, ela mantém a boca aberta por alguns minutos, sem que haja qualquer sinal de sangue ou alteração na hóstia. Posteriormente, sob a instrução do Reverendo Vigário Antonio Alexandrino de Alencar, a Beata fecha a boca por um ou dois minutos e, após esse período, a boca é novamente aberta para verificar a condição da hóstia. A descrição conclui afirmando que não há vestígios de sangue e que a sagrada partícula permanece em perfeito estado (CASIMIRO, 2012, p.135).

A descrição metódica dos procedimentos realizados durante a comunhão e a análise subsequente da hóstia demonstra a tentativa de examinar empiricamente os alegados fenômenos místicos. No entanto, também é válido questionar se essa descrição completa e objetiva reflete todas as observações feitas durante o evento ou se poderia haver elementos omitidos ou destacados para atender ao propósito específico de negar os acontecimentos envolvendo, a ênfase nessa descrição específica poderia ser uma resposta às críticas e ceticismo em relação aos eventos miraculosos.

Ao todo, a Segunda Comissão realizou três exames que não exibiram a transubstanciação da partícula em sangue. Importante observar que tais ocorrências refletiam o cerne das investigações conduzidas pelo Padre Alexandrino. Seu propósito subjacente era demarcar a premissa de que os eventos considerados milagrosos, em específico a transubstanciação, eram, na realidade, suscetíveis de serem classificados como artifícios, ou até mesmo manifestações associadas a quadros de histeria.

A discussão sobre a natureza consagrada das hóstias oferece uma lente intrigante para examinar os eventos sob uma perspectiva cética. No entanto, também é crucial considerar o contexto em que essa hipótese está sendo apresentada. A possibilidade de que as hóstias não fossem consagradas poderia ser usada como uma tentativa de explicar a ausência de transformação, ou mesmo como uma estratégia para racionalizar e rejeitar os alegados milagres.

Além das divergências nos resultados dos exames, a Segunda Comissão conseguiu uma importante alteração de depoimento. O médico Ignácio de Souza Dias afirma:

É verdade que assignei ditos documentos considerando os mesmos factos, como sobrenaturaes; mas sou forçado a confessar em vista da importância da materia e da necessidade que tenho presentemente de sobre elles dar a Vossa Excelência Reverendíssima informações, que se achem de accordo com minha convicção a respeito, que fiz sem os necessários dados somente pela especialidade das circumstancias em que me encontrei. Convidado pela Commissão de Inquerito para dar meu parecer sobre os factos em questão, acceitei a incumbencia, convencido de que pela mesma Commissão me seriam facultados todos os meios de exame tendentes ao descobrimento das causas phisicas, que os produzião, mas assim não aconteceu; porque 1º o exame teve lugar na Capella e em um quarto da Casa de Caridade do Crato, onde além da falta de luz, eu e meu collega Doutor Marcos Madeira nos achávamos cercados de uma multidão de pessoas de todas as classes, cujo interesse em que os mesmos factos fossem declarados milagres as levava a introduzir no acto a maior desordem e confusão; segundo tratando-se de examinar um phenomeno que occorria em uma partícula <depois de> consagrada nos foi negada pelos Padres presentes [...] o exame procedido por occasião do extase de Maria de Araujo em cujo corpo não foi permittido proceder as devidas investigações [...] (CASIMIRO, 2012, p. 142).

O autor do depoimento, menciona que, apesar de ter aceitado a incumbência de dar seu parecer sobre os fatos, não teve acesso aos meios adequados de exame necessários para compreender as causas físicas por trás dos fenômenos. A ausência de luz adequada e a presença de uma multidão na Capela e no quarto da Casa de Caridade do Crato são destacadas como elementos que prejudicaram a realização de um exame preciso e controlado. Um ponto crítico levantado na fonte é a restrição ao exame da partícula consagrada, negada pelos Padres presentes. Essa negação foi entendida por Padre Alexandrino como uma falta de cooperação por parte dos padres na disponibilização de informações ou meios para a investigação. Além disso, o médico afirma que durante o êxtase de Maria de Araújo, não foi permitido proceder às investigações adequadas em seu corpo.

A negação do milagre de Juazeiro e a subsequente busca por retratações por parte das mulheres envolvidas, especialmente as beatas, representam um capítulo complexo na história religiosa e social de Juazeiro. Essa busca pela negação do milagre se entrelaça com o exercício de poder e controle por parte da Igreja Católica e de suas autoridades eclesiásticas, um processo que envolveu ameaças, coerção e manipulação (NOBRE, 2011, p. 174).

A pressão e a violência sobre as beatas para que se retratassem era constante. Nobre (2011) e Paz (1998) indicam a constante ameaça de perder o hábito, o acesso aos sacramentos e a expulsão da Casa de Caridade. Para aquelas que dependiam dessa instituição, havia o medo de perder não apenas o amparo material, mas também o espiritual. Padre Alexandrino teria feito uso de violência física e psicológica para com as beatas que residiam na Casa de Caridade, em especial Maria de Araújo, que teria recebido “meia dúzia de bolos” de palmatória. (NOBRE, 2016; ANSELMO, 1968)

Ao final do segundo inquérito, a comissão confirmou o juízo encomendado por Dom Joaquim, afirmando serem falsos os fatos envolvendo a Beata Maria de Araújo, entretanto, diferentemente da Primeira Comissão, Padre Alexandrino não fez um relatório contendo suas conclusões.

4.2 O milagre nos jornais

Como citamos no capítulo anterior, o milagre de Maria de Araújo foi amplamente divulgado nos jornais do período. Ao todo, identificamos 101 matérias sobre os acontecimentos de Juazeiro presentes em jornais de todo o país apenas nos últimos 15 anos do século XIX²³.

Quadro 1 - Jornais de 1885-1900

ESTADO	JORNAL	DATA	TÍTULO
AL	O Orbe	28/03/1897 18/08/1897 20/08/1897 29/08/1897 01/09/1897 10/12/1898	Padre Cícero Força Policial Os Boateiros Noticias Graves Medidas necessárias (da Era Nova) Padre Cícero
BA	Leituras Religiosas	29/09/1889 17/11/1889 19/05/1895	Reprodução de notícia publicada no jornal Constituição. (Sem Título) Carta enviada de Crato (Sem autoria) Chronica (Sem autoria)
CE	A Constituição	04/08/1889 10/10/1889	Religião Juazeiro do Crato
	A Republica (Fusão do Libertador e Estado do Ceará)	13/08/1892 30/08/1892 15/09/1892 22/09/1892 19/09/1892 20/06/1893 14/08/1894 14/09/1894 05/10/1894 10/03/1897 28/08/1897 01/09/1897	O milagre do Joazeiro Milagres do Joazeiro O Juaseiro Joazeiro Palpites Sportivos Os Milagres do Joazeiro (Do Estado da Parahyba) Pastoral Os pretensos milagres do joazeiro Ainda os milagres de Joazeiro Reliquia do Joazeiro Milagres do Joazeiro Milagres do Joazeiro
	O Cearense	24/04/1891	Milagres na povoação do Joazeiro do Crato

²³ Todo material digitalizado encontra-se na Biblioteca do Museu Nacional. Para mais, ver: site da Biblioteca Nacional. Disponível em: <https://www.bn.gov.br/>.

		10/05/1891	Confrontação
	O Estado do Ceará	25/05/1891 19/07/1891	A Beata Maria Milagres do Joazeiro
	O Libertador	02/04/1887 09/05/1890 20/08/1890 25/08/1890	Santa Maria de Jesus do Joaseiro A Santa do Joazeiro Os Milagres do Joazeiro Pheenomeno
	Pedro II	19/07/1889	Será milagre?
ES	A Provincia do Espírito Santo	13/05/1887 11/10/1899	Mulher singular Milagre?
MA	Pacotilha	17/01/1898 21/01/1898	O fanatismo no Ceará Nova Canudos
	Civilização	27/07/1889	Será milagre?
MG	Pharol	09/05/1900	Matéria sem título
PE	Diário de Pernambuco	30/04/1891 14/05/1891 21/06/1891 23/07/1801 21/11/1891 02/04/1893 06/09/1893 01/05/1894 06/11/1895 30/04/1896 06/04/1896 27/12/1896 31/03/1897 29/09/1897 26/04/1898	Facto extraordinário Correspondencias Correspondencias Estado do Ceará Louvado, engrandecido, venerado seja o preciosos sangue de Jesus Os milagres do Joazeiro O milagre de Joazeiro do Crato no Estado do Ceará O fanatismo do Joaseiro Ceará Padre Cícero Milagres do Joazeiro Ceará A superstição de Bom Jardim Ceará Ceará
	Jornal do Recife	28/10/1891	A beata Maria de Araújo
RJ	Jornal do Brasil	11/08/1891 30/11/1891	Os Estados - Alagôas O milagre de Joazeiro
	Jornal do Commercio	30/05/1887 10/01/1894 18/09/1897	Noticias varias O Milagre do Joazeiro O General Solon
	O Apostolo	06/08/1890 18/10/1891	Interior Festas de Joazeiro

		11/12/1891 12/02/1892 09/06/1893 11/06/1893 12/08/1894 20/09/1894 20/09/1894 27/09/1894 30/09/1894 04/10/1894 25/10/1894 40/11/1894	Os milagres de Joazeiro (memorial) A PEDIDOS - Os milagres do Joazeiro Expediente do Bispado - Provimentos Diocese do Ceará - Pastoral Negocios do Joazeiro, no Ceará Pastoral Diocese do Ceará - Carta Pastoral Diocese do Ceará - Carta Pastoral Diocese do Ceará - Carta Pastoral Diocese do Ceará - Carta Pastoral Os factos do Joazeiro Neurose Mystica Uma <<Republica>>
	O Brazil	28/11/1891	O milagre do Joazeiro
	O Tempo	25/05/1891 28/05/1891	A beata Maria Milagre
	Gazeta de Noticias	08/05/1893 12/09/1894 20/04/1896 16/01/1897 29/07/1897 31/07/1897 02/04/1897 25/08/1891	Telegrammas Ceará Telegrammas Ainda os milagres do Joazeiro Telegrammas Telegrammas Telegrammas Telegrammas
	The Rio News	03/08/1897 28/09/1897	Provincial Notes Provincial Notes
RN	Gazeta do Natal	21/09/1889	Facto Estupendo
	O Povo	14/09/1889 13/12/1891 01/05/1892 11/08/1892 08/09/1892 19/09/1892	Prodigio Milagres na Povoação do Joazeiro do Crato (Atestado medico) Chegadas Os Milagres de Joazeiro Os Milagres de Joazeiro Romeiros
SC	Conservador	16/09/1889	Milagre
	Republica	29/11/1891 16/10/1892 03/06/1896	A beata Maria de Araujo Milagres do Joazeiro Notas Marítimas
SE	O Republicano	06/10/1889	Milagres
Portugal	O Economista	28/07/1887	Correspondencias - Brasil

Fonte: Elaborado pela autora (2023).

Conforme os registros, o jornal "O Apostolo", periódico religioso doutrinário católico, publicou 24 matérias. Listamos no quadro acima apenas 15, uma vez que essas matérias tratam diretamente sobre Maria de Araújo, tornando-se o jornal com o maior número de publicações neste século. Na imprensa do século XIX, foi observada uma ênfase na figura da Beata Maria de Araújo, frequentemente referida como santa. Das 101 matérias sobre o milagre registradas durante este século, foram identificadas 23 matérias que tiveram grande repercussão.

No entanto, apenas três matérias foram divulgadas antes do ano do milagre. O jornal "*O Libertador*", órgão da Sociedade Cearense Libertadora, em 02 de abril de 1887, abordava a miséria de Missão Velha e solicitava a intervenção da "Santa Maria de Jesus do Joaseiro". Essa divulgação pode ter ocorrido em função dos estigmas que surgiram no corpo de Maria de Araújo, elevando-a à condição de santa.

Após o milagre, antes da abertura do primeiro inquérito, o jornal *Diário de Pernambuco*, em agosto de 1889, estampava a manchete "Facto estupendo", o material abordava o evento da transubstanciação da hóstia como algo sobrenatural. "Há três léguas desta cidade, demora um povoado denominado Joaseiro, onde habita Maria de Araújo, **mulher mais preta que parda, de estatura baixa e compleição franzina: é bastante feia e representa a idade de 18 a 20 anos.**" (Grifos nossos).²⁴

No final do século XIX, o fato de ser descrita como "mais preta que parda" poderia ter conotações negativas e simbolizar a desvalorização e o preconceito racial que permeavam a sociedade da época. Nesse contexto histórico, as questões de raça e cor da pele eram frequentemente associadas a padrões de beleza eurocêntricos e hierarquias sociais que colocavam os indivíduos de pele mais clara em posições mais privilegiadas.

A descrição de alguém como "mais preto que pardo" carrega implicitamente uma avaliação de inferioridade racial, já que o termo "pardo" muitas vezes era utilizado para se referir a pessoas mestiças ou com tons de pele mais

²⁴ Diário de Pernambuco. 24 de agosto de 1889.

claros, frequentemente provenientes de ascendência branca. Portanto, ao ser descrita como "mais preta que parda", a pessoa em questão estava sendo categorizada em um espectro negativo da hierarquia racial, o que poderia influenciar a percepção pública sobre sua aparência, personalidade e até mesmo sua credibilidade.

Na sociedade brasileira daquele período, marcada por uma estrutura social ainda fortemente influenciada pela herança escravocrata e pelas noções de branqueamento, havia uma tendência a valorizar a pele mais clara como um ideal de beleza e status social. Isso se devia em grande parte à influência das ideias eurocêntricas que associavam a branquitude à superioridade e à civilização, enquanto a negritude era frequentemente associada à inferioridade e à selvageria.

A expressão "mais preta do que parda" era usada para destacar a presença mais evidente de traços físicos associados à ancestralidade africana, indicando uma maior proximidade com a negritude. No contexto dos discursos raciais do final do século XIX, essa descrição poderia ser utilizada de maneira pejorativa, sugerindo que a pessoa em questão não havia alcançado uma "ascensão racial" desejável em direção a uma aparência mais branca.

Além disso, essa expressão estava ligada à ideia de que a miscigenação racial no Brasil, em vez de levar a uma "branqueamento" da população, estava mais ligada à permanência de traços negros e à manutenção da herança africana. Essa perspectiva era frequentemente acompanhada por preconceitos e discriminações raciais, contribuindo para a construção de uma hierarquia racial em que ser mais próximo do branco era valorizado e ser mais próximo do negro era estigmatizado.

Além disso, a análise do trecho ressalta que a descrição é influenciada por padrões de beleza eurocêntricos e pela hierarquia racial vigente, que frequentemente associava características físicas a características pessoais e sociais. O uso de termos como "feia" e a ênfase na idade contribuem para a objetificação da figura de Maria de Araújo e poderiam ter efeitos na percepção pública sobre sua credibilidade e a autenticidade do milagre. Isso ilustra como as narrativas midiáticas podem ser moldadas por preconceitos de gênero, raça e aparência, influenciando a construção da imagem pública das pessoas envolvidas em eventos históricos. Segundo a historiadora Daniela Agapto (2021):

Já a feiura à qual se referem os narradores do Juazeiro, nossos interlocutores, possui uma conotação que compreendo como escárnio e vilipêndio. A influência dos anos de colonização e as formas de poder que oprimiram e controlaram o contingente de escravizados deixou uma marca profunda na forma como são vistos, aceitos e percebidos. Há uma inegável construção dessa relação com a percepção do que vem a ser o “outro”. (AGAPTO, 2021, p.222)

O conceito de "feio", conforme apresentado na obra *A história da feiura* de Umberto Eco (2007), reflete uma perspectiva profundamente interligada com a subjetividade cultural e histórica que permeia a construção das normas estéticas. Em sua abordagem, o autor explora a natureza mutável e transitória do conceito de feiura, ressaltando sua dependência em relação ao contexto sociocultural em que está inserido. Ele argumenta que o feio não é uma categoria fixa, mas sim uma entidade fluida que pode variar conforme a cultura e o período histórico.

O autor destaca que as percepções sobre o feio são influenciadas pela interseção de diversos fatores, como o contexto religioso, social e artístico. Além disso, Eco (2007) examina como o feio muitas vezes é utilizado como contraste e contraponto ao belo, evidenciando a interdependência desses conceitos. Assim, sugere que a dualidade entre o belo e o feio é um reflexo das complexidades inerentes à estética humana, revelando como a própria definição de beleza pode ser redefinida por meio da relação com seu oposto.

Agapto (2021) aponta que a feiura, da forma como é utilizada, parece estar carregada de conotações negativas, remontando às formas de poder da colonização e à opressão que os escravizados enfrentaram. Essa marca profunda influenciou a percepção e a aceitação do "outro", contribuindo para a construção daquilo que é considerado feio.

No contexto da sociedade do século XIX, em que havia uma valorização predominante de padrões estéticos eurocêtricos, a representação de Maria de Araújo como "bastante feia" poderia ser interpretada como uma tentativa de desqualificar ou diminuir sua imagem, especialmente sob a perspectiva desses padrões estéticos dominantes.

O milagre foi divulgado de norte a sul do Brasil, e em alguns deles, havia a publicação do mesmo texto do jornal *Diário de Pernambuco*. Em todos, a centralidade é da a Maria de Araújo, que aparece nomeada e apelidada de “Santa

do Juazeiro”, “A Beata Santa”, ou “A Beata que recebeu a hóstia”. Alguns dos periódicos realçavam de forma pejorativa o fato de Maria ser negra, apresentando um discurso de teor racista.

O racismo é um sistema complexo de crenças, atitudes, comportamentos e estruturas sociais que atribui valor diferenciado às pessoas com base em sua origem racial. Quando o fato de alguém ser negro é usado de forma pejorativa ou negativa, isso reflete uma visão preconceituosa e discriminatória que está enraizada em noções de superioridade e inferioridade racial, já discutidas anteriormente.

Ressaltamos que a cor de Maria de Araújo, e seu quadro de saúde, só era utilizado nas notícias que tinham por objetivo desacreditar os acontecimentos envolvendo a jovem beata.

4.3 A caminhada de desqualificação

Durante o processo de verificação dos acontecimentos, emerge uma série coordenada de esforços voltados à deterioração da imagem de Maria de Araújo, que se assemelham a uma espécie de orquestração destinada à sua destruição simbólica. Conforme apontado por Forti (1999), a construção negativa da imagem da Beata Maria de Araújo se fundamenta em um receio das possíveis implicações que ela poderia gerar para o controle eclesiástico. Nesse âmbito, a igreja romanizada nutria apreensões em relação à presença das experiências místicas que Maria de Araújo trazia consigo. A autora delineia como a instituição eclesiástica, em sua vertente romanizada, percebia a mística associada à figura da Beata como uma ameaça potencial ao seu domínio e sua autoridade:

Em abril de 1894, a Suprema Congregação da Santa Inquisição Romana Universal deliberou que:

Os pretensos milagres e quejandas cousas sobrenaturais que se divulgam de Maria de Araújo são prodígios vão supersticiosos, e implicam gravíssima e detestável irreverência e ímpio abuso à Santíssima Eucaristia: por isso o juízo Apostólico os reprová e todos devem reprová-los, e como reprovados e condenados cumpre serem havidos. (REVISTA DO INSTITUTO DO CEARÁ, 1961, p.293)

No ano de 1898, quase sete anos após o primeiro episódio de transformação da hóstia, veio a público um documento intitulado "Deliberações da Suprema Inquisição Romana, Relativas aos Eventos em Juazeiro" (REVISTA DO INSTITUTO DO CEARÁ, 1961, p.295). Neste documento, uma comunicação formal foi direcionada ao bispo Dom Joaquim José Vieira, por meio de correspondência assinada pelo Cardeal Dom Lucido Maria Parocchi. Nesse comunicado, a decisão anterior de 1894 foi reafirmada, resultando na destituição do Padre Cícero de suas funções sacerdotais. Ademais, recomendações foram feitas, aconselhando que o padre procurasse outra diocese para atuar. O documento também instava à destruição de todas as evidências das "fraudes sacrílegas", assim como ordenava que aqueles que acreditavam nos "pretensos milagres" não precisavam se retratar formalmente, mas deveriam acatar o veredito da Santa Inquisição. Adicionalmente, uma proibição foi imposta aos fiéis, impedindo-os de mencionar a beata e os eventos em questão, sob pena de excomunhão.

Como vimos, o milagre foi divulgado de norte a sul do Brasil, e em alguns deles, havia a publicação do mesmo texto do jornal *Diário de Pernambuco*. Em todos, a centralidade é da a Maria de Araújo, que aparece nomeada e apelidada de "Santa do Juazeiro", "A Beata Santa", ou "A Beata que recebeu a hóstia". Alguns dos periódicos realçavam de forma pejorativa o fato de Maria ser negra, ao mesmo tempo que davam projeção aos "fatos extraordinários" e à jovem Beata.

Maria de Araújo alcançava uma visibilidade perigosa aos olhos de Dom Joaquim José Vieira, que se via a cada dia mais pressionado a tomar um posicionamento enérgico quando aos acontecimentos de Juazeiro e à Beata.

No contexto do processo de reorganização institucional do catolicismo, os acontecimentos extraordinários de Juazeiro e as experiências místicas de figuras como Maria de Araújo representavam desafios significativos para a Igreja Católica. A busca pela romanização visava centralizar e padronizar as práticas religiosas sob a autoridade do Vaticano, estabelecendo uma uniformidade doutrinária e litúrgica. As manifestações místicas e os supostos milagres em Juazeiro ameaçavam essa tentativa de centralização e controle da religiosidade popular, colocando em risco a autoridade e a unidade da Igreja.

Em primeiro lugar, as místicas e os eventos extraordinários em Juazeiro eram vistos como potencialmente desviantes da devoção e a atenção dos fiéis das práticas litúrgicas e doutrinas oficiais estabelecidas pela Igreja. A busca pelo contato direto com o divino, como nas experiências de êxtase e estigmatização, poderia criar um ambiente de devoção individualizada que não estava estritamente alinhado com as orientações da Igreja. Isso representava uma ameaça à autoridade eclesiástica, já que a busca pela conexão direta com o divino poderia diminuir a necessidade de intermediação clerical.

Além disso, a propagação das narrativas de milagres e experiências místicas em Juazeiro poderia criar um foco concorrente de devoção, onde os fiéis passariam a considerar esses locais e figuras como fontes de graça e salvação, em detrimento das instituições e práticas religiosas reconhecidas pela Igreja, como de fato ocorreu. Essa descentralização poderia enfraquecer a coesão religiosa e a adesão às orientações doutrinárias da Igreja Católica, dificultando a busca pela uniformidade desejada no processo de romanização.

Em carta enviada no 07 de março de 1890, Dom Joaquim aponta para Pe. Cícero que como bispo, e considerando a proporção que os acontecimentos haviam tomado, suas ordens deveriam ser sumariamente cumpridas, e que não havia possibilidade de negociação. Vale destacar que esta não era a primeira vez que o bispo dava ordens para que Maria de Araújo se recolhesse na Casa de Caridade. Em outra ocasião, as ordens do bispo não foram cumpridas com a justificativa de que Maria de Araújo estava acometida por uma forte febre, e vinha passando pelo acompanhamento de um farmacêutico (CASIMIRO, 2012, p. 494-495)

Em resposta ao que considerou ser uma insubordinação e, assim, prova de que os acontecimentos em questão não passavam de enganos, e nada tinham de sobrenaturais, o bispo reforçou a ordem de recolhimento, afirmando que:

(...) eu exigi e ainda exijo a entrada de Maria de Araújo na Casa de Caridade. Alli haverá testemunhas de qualquer maravilha, de modo que os factos ficarão mais afirmados. Demais disso, não faltarão os cuidados necessarios a Maria de Araújo, quer da parte espiritual, quer da temporal. Se a beata vier a morrer por q' me obedece, dará mais uma prova de suas virtudes, pois trata-se de cousa muito seria.²⁵

²⁵ Idem.

Independente de seu estado de saúde, Maria de Araújo não deveria contrariar as ordens do bispo. Sua obediência, por mais que lhe provocasse dores, ou mesmo o encerramento de sua vida, serviria para comprovar suas virtudes, e desta forma, comprovar que suas místicas não se tratavam de artimanhas para ludibriar os fiéis que diariamente se deslocavam até Juazeiro com o objetivo de presenciar os fatos sobrenaturais.

O seu bem-estar não era uma preocupação, uma vez que o sofrimento de seu corpo poderia representar a sagração de suas virtudes. O sofrimento é visto como um meio pelo qual Deus testa e fortalece a fé dos indivíduos, purifica seus pecados e os ajuda a alcançar a santidade, uma prova do amor divino e uma afirmação da santidade. No caso de Maria de Araújo, essa mesma dor e obediência era utilizada para julgar sua recusa a recolher-se na Casa de Caridade de Crato, uma vez que, se santa, a Beata deveria demonstrar obediência irrestrita as ordens do Bispo, mesmo que isso representasse sua morte.

Virtudes anunciadas por Pe. Cícero, Monsenhor Monteiro, e a imprensa alcançavam diversas camadas sociais, e, como vimos, não se restringindo ao território do Cariri. Notícias sobre as místicas de Maria de Araújo estavam presentes em todas as cartas enviadas por Monsenhor Monteiro, desde setembro de 1889. Ele se mostrava como um dos mais entusiasmados com os fatos extraordinários. Constantemente convidava Dom Joaquim para ir ao Juazeiro ver pessoalmente as crucificações, a transformação da hóstia em sangue e os êxtases de Maria de Araújo:

Ah! Senr' Bispo que dores amorosas! Ella gemia e amava! Si V. Excelência Reverendissima sensível como é, visse isto e fosse testemunha dos desmaios de amor deste Serafim da terra, como ficaria consolado! Venha ver, venha testemunhar tudo pessoalmente, a alma de V. Excelência Reverendissima será recriada com estes prodígios e estudará todas as coisas com mais segurança.²⁶

Segundo Certeau (2015, 2021), o êxtase místico é uma experiência intensa e muitas vezes dolorosa, na qual o místico se vê confrontado com a transcendência divina e com a finitude humana. Essa experiência pode ser acompanhada de uma série de sintomas físicos, como sudorese, tremores,

²⁶ Carta enviada por Monsenhor Francisco Rodrigues Monteiro para Dom Joaquim José Vieira, em 25 de janeiro de 1890. In: CASIMIRO. Antônio Renato Soares de (org). Padre Cícero e os fatos do Juazeiro: a questão religiosa. Fortaleza: Editora Senac Ceará, 2012.

convulsões e desmaios, interpretados como sinais da presença divina. No entanto, para Certeau, essa experiência de êxtase e de comunhão com o divino também pode levar a um intenso sofrimento, uma vez que o místico se vê confrontado com suas próprias limitações e com a impossibilidade de manter-se permanentemente em contato com o sagrado. Além disso, a experiência mística pode colocar o indivíduo em conflito com a sociedade e com as normas estabelecidas, uma vez que a prática mística muitas vezes é vista como uma forma de transgressão e de desvio do padrão social.

Como citamos anteriormente, Dom Joaquim passou a receber questionamentos sobre os acontecimentos envolvendo Maria de Araújo que colocavam o bispo em situação desconfortável. Cartas vindas de toda parte. Seus remetentes tinham o objetivo de saber mais detalhes, cobrar um posicionamento do bispo, e pressionar para que o bispo assumisse o controle da situação, negasse a existência de um caráter sobrenatural dos fatos e colocasse um fim aos “males” que tais acontecimentos causavam a boa-fé.

4.3.1 Cartas de Dom Arcoverde

A primeira correspondência enviada por Dom Joaquim Arcoverde ao Bispo do Ceará, Dom Joaquim José Viera, tratando sobre os acontecimentos de Juazeiro envolvendo a Beata Maria de Araújo, data de dezoito de outubro de 1891. Na ocasião, Dom Arcoverde informa ao amigo sobre uma consulta feita por José Marrocos sobre como deveriam atuar os apoiadores da causa de Juazeiro, uma vez que a autoridade episcopal rejeitava a natureza sobrenatural da transformação da hóstia, e das místicas da jovem beata.

Dom Arcoverde afirma estar convencido de que os acontecimentos não passam de uma fraude, considerando que Maria de Araújo e seus apoiadores eram dominados pelo espírito da mentira e do embuste (CASIMIRO, 2012, p.516). Maria de Araújo seria possuidora de um espírito mau, não podendo ser visitada por Deus, uma vez que, normalmente, tais pessoas fugiriam dos olhos do mundo e se recolheriam envergonhadas. Nesse caso, a Beata estaria em busca de projeção.

Continuando suas considerações sobre o que considerou um embuste, Dom Arcoverde aponta uma série de justificativas que faziam com que não fosse possível a realização de um milagre. Maria de Araújo não teria comungado em jejum, o que era proibido pela Igreja. A única possibilidade seria que a hóstia lhe fosse ministrada em viático, o que não se aplicava.

Mas isto não; porque ella estava muito san e vigorosa assistindo aos exercicios do mez mariano; de mais o viatico só se dá quando ha syntomas de morte proxicamente esperada. Logo uma conclusão offerece-se, e é, que Deus fez esse estrepitoso milagre para divertir essa infeliz ou alimentar a vaidade della e do Pe. Cícero e satisfazer á curiosidade publica. Ora isso é fazer de Deus um saltimbanco: é simplesmente horroroso! (CASIMIRO, 2012, p.517)

Maria de Araújo e seu confessor estariam sendo guiados pelo espírito da mentira e do embuste. Na carta de Dom Arcoverde, é possível identificar o ceticismo com o qual ele analisa o caso, sugerindo que Deus não teria razão para realizar tal milagre. O autor questiona a validade do milagre, sugerindo que pode ter sido uma encenação para entretenimento ou para alimentar o ego das pessoas envolvidas. O que podemos identificar como uma ironia, para insinuar que a ocorrência do milagre é mais uma manifestação do egocentrismo humano do que um ato divino genuíno.

Dom Arcoverde critica a possibilidade de que tanto Maria de Araújo quanto o Pe. Cícero poderiam ter se beneficiado pessoalmente da situação, explorando-a para ganho pessoal ou status, ao receberem reconhecimento e admiração. A humanização de Deus, na frase "isso é fazer de Deus um saltimbanco" aponta para a compreensão de que atribuir a Deus um milagre para satisfazer interesses humanos é uma forma de diminuir a sacralidade e a seriedade da divindade. A comparação com um "saltimbanco" (um artista de circo) implica uma degradação da imagem de Deus. Por sua vez, o julgamento moral, expressa uma forte rejeição em relação ao que está sendo discutido. Para ela, essa exploração do milagre é moralmente errada e prejudicial à fé genuína.

Quatorze dias após o envio da primeira carta ao Bispo do Ceará, Dom Arcoverde escreve novamente a José Marrocos, categorizando as místicas de Araújo como um "prestígio diabolico" (CASIMIRO, 2012, p.529). Para Dom Arcoverde, o que poderia ter acontecido foi a autorização divina para que o demônio fizesse uma enganação, assim como fez com Cristo, nos evangelhos. Ele afirma que

nunca no mundo cristão Deus teria permitido que a hóstia se convertesse em carne e sangue na boca de alguém, e que as repetições, e o fato de se deixar examinar por médicos leigos, e das vistas ao ocorrida a sacerdotes, uma vez que Nosso Senhor “(...) Nunca porém, se leu andarem elles mostrando vaidosamente ao [ilegível] publico a língua com a sagrada forma; isto por demais grotesco, e há revala a origem espuria dos taes milagres do Joazeiro.” (CASIMIRO, 2012, p.530), reforçando, ainda, que santa alguma permitia que Ihe fosse examinado.

Assim sendo, Maria de Araújo era “um medium do espiritismo ou uma victima de hypnotismo” (IDEM, p.530), o sangue da hóstia que saí de sua boca, é ministrado pelo demônio, e jamais por Deus, uma vez que, a Igreja Católica tinha uma visão muito negativa em relação ao espiritismo e à prática de ser médium. O espiritismo, que ganhou popularidade nessa época, era visto como uma ameaça à autoridade e à doutrina da Igreja Católica como intermediária entre Deus e os fiéis. Ao alegar comunicação direta com espíritos e entidades do além, os praticantes de espiritismo diminuíam o papel da hierarquia eclesiástica na interpretação e transmissão da fé.

As crenças do espiritismo frequentemente entravam em conflito com a doutrina católica. Por exemplo, a ideia de reencarnação, central no espiritismo, contrastava com a crença católica na ressurreição dos mortos e no juízo final. Isso levava a uma rejeição por parte da Igreja, que via o espiritismo como uma prática que podia ser influenciada por forças malignas. A comunicação com espíritos era frequentemente vista como uma abertura para a manipulação de entidades demoníacas, levando à rejeição e à condenação da prática.

Em suma, ser médium do espiritismo no final do século XIX era visto pela Igreja Católica como uma prática herética, desafiadora à sua autoridade, doutrina e à fé tradicional. A Igreja rejeitava o espiritismo e buscava desencorajar seus fiéis a se envolverem nessa prática, frequentemente rotulando-a como influência demoníaca e uma ameaça à salvação das almas.

Após a comunicação enviada a Marrocos, Dom Arcoverde escreve ao Bispo do Ceará, em 25 de setembro de 1891, afirmando que quanto mais lia sobre a causa de Juazeiro, mais certeza tinha sobre de ser a “infeliz Araujo um medium”, que age sob intervenção do demônio para produzir ilusões disfarçadas de maravilhas,

utilizando-se de sangue animal para convencer aqueles que presenciavam tal acontecimento (CASIMIRO, 2012, p.531).

Em novembro daquele mesmo ano, Dom Arcoverde volta a escrever a Dom Joaquim, dessa vez reafirmando sua preocupação com os males que o “derivativo diabolico” da “tal crucifixão de Araujo, a transudação de sangue, e todo mai que ella apresenta”, poderiam provocar à Igreja, e aos fiéis que iam até Juazeiro. Arcoverde afirma que Maria de Araújo seria uma epilética, e que sofria de histeria, e que os fenômenos são um escândalo (CASIMIRO, 2012, p.335-336).

Quase duas semanasdepois de tal comunicação, ele escreve uma carta discutindo a doutrina de São Thomaz, e os motivos pelos quais Maria estaria sendo usada pelo demônio, e o sangue das hóstias não ser verdadeiro sangue de Cristo. Entretanto, o tom utilizado se difere das cartas enviadas até aquele momento. Essa é a primeira vez que Dom Joaquim recebe críticas quanto à sua condução do caso. Ele é alertado de que deveria ter adotado um posicionamento mais enérgico quanto ao cumprimento de suas ordens.

No entretanto deve com sua autoriadade prohibir que ao redor do facto se accumulem circunstancias comprometedoras da santidade e reverencia devidas aos dogmas da religião ou mesmo aos seus ritos, tambem fazer escripto com noções na fé e simplicidade do povo. O que se tem no Joazeiro sob a autoridade dos sacerdotes é inaudito. Nesta parte, permita que um seu irmão e amigo lhe seja franco, V.Ex.^a tem grande culpa, tem sido demasiado condescendente. Devia ter suspendido o Pe. Cicero desde o momento que ele lhe desobedeceu, devia ter suspendido Monteiro quando propalou do pulpito as inconveniencias que sabe [ilegível + ou - duas palavras] suspenso de pregar até segunda ordem; devia ter mandado recolher na Capital a Maria de Araújo sob pena de excomunhão. Assim teria evitado todos os escandalos que se têm dado, e a celeuma horrorosa que se váe levando. (CASIMIRO, 2012, p.359)

Mais adiante, Dom Arcoverde faz algumas recomendações, para ele, todos os panos, sanguinhos e artefatos relacionados às místicas de Araújo deveriam ser recolhidos e destruídos, de preferência, deveriam Padre Cícero e Monsenhor Monteiros recolher esses objetos, inserir em um barril de lata para envio a Fortaleza, para que fossem queimados na presença do Bispo. Além disso, todos os padres que fizeram declarações favoráveis à causa de Juazeiro, especialmente os dois sacerdotes aqui citados, deveriam vir a público afirmar que os fatos miraculosos protagonizados por Maria de Araújo não passavam de enganos diabólicos. Quanto à

ousada e indecorosa Beata, que faz da comissão de verificação, um verdadeiro teatro por ela ensaiado e protagonizado, deveria ser levada para Fortaleza, e recolhida à Casa de Caridade dirigida pelas Irmãs de São Vicente de Paula (CASIMIRO, 2012, p.537-540).

4.3.2 Cartas de Dom Joaquim

Os esforços de Dom Joaquim para comprovar o embuste de Maria de Araújo o fizeram afirmar que a Beata teria mistificado os padres da primeira comissão, sacerdotes considerados, por ele mesmo, os mais preparados para conduzir a verificação dos fatos de Juazeiro. Ao instituir uma segunda comissão, e desconsiderar o relatório da primeira, o Bispo colocou em suspensão a capacidade de discernir de seus comissários. Tal preço considerou ser aceitável, desde que o seu objetivo principal (negar o milagre) fosse alcançado.

Como vimos, a Segunda Comissão, na pessoa do Padre Alexandrino, seguiu irrestritamente as recomendações da autoridade episcopal. Em carta enviada ao Bispo, ele afirma que ainda não realizou específico solicitado por falta de oportunidade, mas que o faria o mais breve possível (CASIMIRO, 2012, p.559).

Convencido de que os embustes provinham no demônio, Dom Joaquim construiu uma narrativa sobre Maria de Araújo, com base nos depoimentos e cartas de Padre Cícero, que a inseriam no lugar de doentia. A doença foi utilizada como justificativa para não existência de um milagre, e impossibilidade da presença divina nas místicas da Beata.

Em 1892, Dom Joaquim passa a publicar uma série de Cartas Pastorais que versavam sobre os fatos de Juazeiro. A estratégia do Bispo era conferir publicidade às suas proibições e, posteriormente, utilizar depoimentos desfavoráveis sobre a Beata como forma que alcançar o apoio popular e desacreditar as místicas de Maria.

Dom Joaquim passou a utilizar desses testemunhos para se manifestar publicamente, ao mesmo tempo que mantinha o distanciamento necessário através

das Cartas Pastorais. Em publicação feita em junho de 1893, o jornal *A Verdade*, entre os dias 14 e 21 de maio, trazia uma fala em que o Bispo afirmava ser Maria de Araújo uma mulher conhecidamente doentia, e que possuía facilidade de soltar sangue, e que sofria dos nervos, desta forma, o que ocorria com a Beata nada mais era que uma série de ataques nervosos e um quadro de saliva sanguinolenta.

Entre os anos de 1893 e 1898, Dom Joaquim quatro Cartas Pastorais (1893, 1894, 1897 e 1898), visando coibir a adesão aos fatos de Juazeiro, e recuperar o controle da narrativa. José Marrocos (1842-1914), em contrapartida, publicava artigos em jornais de todo o país, buscando alcançar um público letrado mais amplo. Seu objetivo era destacar o que ele compreendia como intransigência da autoridade episcopal, buscando apoio das altas esferas eclesiásticas e projeção política para os eventos em Juazeiro.

A Carta Pastoral, um veículo de comunicação empregado pelo episcopado, desempenha um papel que se enraíza na tradição apostólica, remontando às práticas dos Apóstolos que transmitiam seus preceitos por meio epistolar. Além disso, essa modalidade de expressão está intrinsecamente vinculada a uma outra prática episcopal que, durante o século XIX, adquiriu notável difusão no âmbito do território brasileiro, em consonância com esforços para reformar o clero: a Visita Pastoral. Ambas essas práticas, por conseguinte, almejavam a dupla finalidade de difundir a mensagem evangélica, como destacado por Reis (2011) e também desempenhar uma função de supervisão e regulamentação nas esferas da vida eclesiástica, estendendo-se tanto aos padres quanto aos leigos. A perspectiva apresentada por Bethencourt (2004) adentra o entendimento dessas práticas como elementos capazes de desequilibrar o equilíbrio pré-estabelecido entre o clero e seus paroquianos, uma vez que a mera possibilidade de uma visita episcopal iminente incitava os párocos a reorganizarem a condução de suas paróquias, em virtude do receio de possíveis sanções.

A Carta Pastoral emitida em 1893 tem como propósito esclarecer os acontecimentos a partir da perspectiva dos dois inquéritos que investigaram os eventos de Juazeiro. O Bispo inicia sua carta reafirmando que o sangue presente na hóstia não era o sangue de Cristo. Ele menciona que a situação foi levada à consideração da Santa Sé devido à insistência de dois sacerdotes da Diocese. É

importante ressaltar que a divulgação dos fatos na imprensa, em desacordo com as diretrizes da Santa Igreja, pressionou o bispo a realizar uma análise dos acontecimentos antes de confirmar o julgamento previamente emitido sobre o assunto.

No mesmo documento, Dom Joaquim afirma que a desobediência dos padres envolvidas na causa do Juazeiro, não configurava uma falha moral dos mesmo, alegando que seus comportamentos se deviam aos engodos de Maria de Araújo:

Declaramos que o Revdo. Padre Cícero conquanto iluso e refratário à disciplina da Santa Igreja, todavia é incapaz de qualquer embuste; outro tanto não podemos de dizer o mesmo de Maria de Araújo que já foi apanhada em flagrante falta de sinceridade numa ocasião em que ostentava ser favorecida de certa graça divina.

A Carta Pastoral apresenta adicionalmente outros pontos de argumentação. Maria de Araújo, ao receber a comunhão, adotava o hábito de manter a boca fechada por um período e frequentemente fazia movimentos corporais. Somente após ter mantido a boca fechada "por muitos minutos", conforme enfatizado pelo bispo, é que ela apresentava a partícula sagrada ensanguentada. Segundo o bispo, esse intervalo de tempo era suficiente para ocasionar o sangramento pela boca.

Conforme o documento construído por Dom Joaquim, os acontecimentos de Juazeiro resultam de “uma mulher reconhecidamente doentia, recebendo a comunhão, inquietou-se, agitou-se, fez contrações... afinal lançou uma porção de sangue com parte da Partícula nas mãos do Pe. Cícero.” O bispo argumenta que, mesmo que o autor do atestado tenha considerado esse evento como sobrenatural, tal conclusão não possui relevância significativa, pois poderia ter sido resultado de pressa, falta de atenção ou uma confiança ingênua. Ao mencionar a possibilidade de conclusões precipitadas, falta de atenção ou crença ingênua, o bispo critica o fato de que tais ocorrências podem ser interpretadas de maneiras diversas, inclusive através de uma lente religiosa.

Ao analisar as místicas e êxtases de Maria de Araújo através de sua condição clínica, o bispo utiliza-se dos depoimentos contidos no processo de verificação dos acontecimentos de Juazeiros, especialmente os do Primeiro

Inquérito, como base para suas alegações. Segundo Dom Joaquim: “a pobre beata, doentia como é, lança sangue com extraordinária facilidade [...]”. Como discutimos no tópico 3.2 deste trabalho, o depoimento do diretor espiritual da Beata foi o mais utilizado.

[...] ia o Padre Cícero dar pela terceira vez a comunhão à beata quando esta, em tom suplicante, disse: - não posso mais, quero essa mesma, referindo-se à Segunda partícula. Ora, isso prova exuberantemente que a pobre moça, pensando que fazia milagres, sacrificava-se, empregando esforços para fazer vir sangue à boca. [...] Em vista, pois, do exposto e de muitos documentos que deixamos de mencionar, declaramos de novo que o fenômeno do aparecimento de sangue, nas Sagradas Partículas recebidas em comunhão, por Maria de Araújo é mero efeito de causas puramente naturais. Os outros fatos, nomeadamente o de aparecimento de Crucifixos ensanguentados nas mãos de algumas mulheres chamadas beatas, são artifícios dessas pobres criaturas de imaginação enferma, que talvez não tenham sido inteiramente responsáveis pelos disparates que hão praticado”.

Logo após a condenação dos fatos de Juazeiro, Dom Joaquim publica mais uma Carta Pastoral, desta vez, celebrando sua vitória. Na ocasião, o bispo transcreveu uma parte da decisão:

1° O Ordinário de Fortaleza e os outros do Brasil proibam por todos os meios ao seu alcance o concurso de peregrinos, ou as vistas e acesso aos curiosos a Maria de Araújo e às outras mulheres incursas na culpabilidade da mesma causa.

2° Quaisquer escritos, livros ou opúsculos publicados, ou talvez, que tal não aconteça, por publicarem-se em defesa daquelas pessoas e daqueles fatos, tenham-se por condenados e proibidos, sejam quanto possível recolhidos e queimados.

3° Tanto aos Sacerdotes como aos leigos seja-lhes defeso tratar, por palavras ou por escrito, dos pretensos milagres supracitados.

4° Os panos ensanguentados e as Hóstias de que se falou, e de todas as outras coisas e relíquias conservadas, o mesmo Ordinário as tome e as queime.

A escolha do Bispo em publicar apenas uma parte das Decisões e Decretos do Santo Ofício, excluindo do conhecimento público o que tratava sobre as condutas dos sacerdotes envolvidos, reforça não apenas a relevância dada à Beata, mas a necessidade de preservar os padres, e reforçar a imagem de que Maria de Araújo teria sido a “culpada” pelos “enganos” cometidos. Com a publicação da Carta de 1894, Dom Joaquim pretendia encerrar as discussões. “A palavra da Santa Sé tem alto valor entre os católicos, e mesmo entre os acatólicos; por isso considero

terminada a questão”. Entretanto, as palavras do Bispo não foram bem recebidas pelos crentes no milagre de Juazeiro. Suas ordens de que fossem recolhidas todas as medalhas, panos e demais objetos vinculados à questão, além da proibição de romarias ao Juazeiro, foram vistas como abuso de poder.

A última Carta Pastoral de Dom Joaquim, publicada em 1898, estava carregada de lamento e ressentimento. Ele destacava a tristeza de ainda perdurarem as práticas religiosas de Juazeiro (como as romarias), e a crença na santidade de Maria de Araújo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do percurso narrativo apresentado até aqui, compreendo a necessidade de escrever uma conclusão para a presente pesquisa, uma tarefa desafiadora e instigante. Ao regressar a leitura dos tópicos, há um estranhamento sobre as ausências de respostas para cada novo questionamento que vem em minha mente.

A pesquisa acadêmica me parece, em grande medida, como a subida do Horto, não pelos meios atuais de locomoção, que encurtam cada vez mais o tempo gasto no deslocamento. Escrever sobre a Beata Maria de Araújo e a questão religiosa de Juazeiro é tomar a decisão de caminhar por um trajeto repleto de curvas e ladeiras, que em algum momento o cansaço, o corpo todo dolorido, faz com que a vontade de desistir apareça. Já em outros, o pensamento de “falta tão pouco” parece nos encher de esperança e nos faz acreditar que podemos conseguir. Essa pesquisa foi construída entre o pensamento de desistir em cada estação, e o desejo de concluir a subida e alcançar a vista mais bonita do Juazeiro do Norte.

Pensar a questão religiosa de Juazeiro não é algo novo, a publicação de pesquisas sobre diversos segmentos ligados a ela ocorre anualmente, o que não significa o esgotamento temático. Há muito o que ser pesquisado sobre Juazeiro, Padre Cícero e a Beata Maria de Araújo. Aqui, fiz a escolha de discutir sobre as relações entre o processo de desqualificação de Maria de Araújo, e o contexto de pós-abolição, romanização do catolicismo e os discursos raciais do final do século XIX.

A leitura do processo de verificação dos fatos extraordinários, telegramas e artigos de jornais, das cartas trocadas entre os envolvidos e interessados, deu-se de forma não cronológica, e também não linear. O acesso a essa documentação foi feito de maneira homeopática. Em alguns momentos, a busca por uma historiografia que me ajudasse a pensar o objeto em questão me levou a “becos” escuros e sem perspectivas de encontrar uma saída.

Apresento, então, conclusões temporárias, uma vez que a possibilidade de novas pesquisas, atreladas ao diálogo com outras fontes, podem nos fazer retornar, no futuro, ao objeto em análise.

A dicotomia perceptual entre as autoridades eclesiásticas e os devotos concernente ao fenômeno extraordinário em Juazeiro manifestava uma trama complexa, na qual a fé inabalável coexistia com indagações sobre a veracidade dos eventos místicos, gerando divergências interpretativas, desvalorização e escárnio de um viés, e de outro, oferecendo consolo espiritual e comunhão divina. A narrativa religiosa desempenhou uma função preponderante na perpetuação da estratificação racial, como se evidencia nas distorções interpretativas do Antigo Testamento, historicamente empregadas para legitimar a subjugação das populações africanas e indígenas.

No contexto brasileiro, a interseção entre a religião e a retórica racial é notável, sendo que a ideia de miscigenação foi interpretada tanto como um indicador de atraso quanto como uma oportunidade para a governança e domesticação dos corpos. A intrincada interação entre o discurso religioso, o escrutínio científico e a maquinaria política engendrou a configuração societária das percepções raciais. Uma análise escrutinadora das narrativas de Maria de Araújo e sua imbricação no pano de fundo sociopolítico desvela como as matérias raciais infiltraram-se em todas as esferas sociais, inclusive na concepção de santidade e sobrenaturalidade.

A presença significativa de uma população negra e mestiça em Juazeiro, aliada ao intenso fluxo de romeiros que buscavam vivências espirituais e curas miraculosas, era motivo de preocupação para a Igreja da época. Esse cenário desafiava a autoridade eclesiástica e sua influência sobre as práticas religiosas e o comportamento dos fiéis. A Igreja via com apreensão a concentração de pessoas marginalizadas racialmente e economicamente, percebendo-as como um público mais suscetível a manifestações religiosas fora do controle institucional.

Ao rotular os devotos como "fanáticos", a Igreja buscava desacreditar suas crenças e experiências religiosas, sugerindo que suas devoções eram exageradas, irracionais e até mesmo perigosas. Essa caracterização tinha como intuito diminuir a credibilidade das manifestações espirituais e dos supostos milagres ocorridos em Juazeiro, retratando-os como produtos de devoção cega e desprovida

de discernimento. A associação dos romeiros à pobreza tinha uma dupla finalidade. Primeiramente, servia para menosprezar a capacidade dessas pessoas de compreender a complexidade das questões religiosas e espirituais. Em segundo lugar, essa associação buscava criar uma imagem negativa do local, sugerindo que Juazeiro era um espaço frequentado por indivíduos vulneráveis e facilmente enganados, reforçando a ideia de que as manifestações religiosas ali eram ilusórias e não merecedoras de confiança.

Dom Joaquim José Vieira, com apoio de Dom Joaquim Arcoverde, empregou artifícios discursivos alinhados com as premissas médicas e raciais contemporâneas, com o propósito de desacreditar Maria de Araújo, moldando-a como uma enferma e suscitando interrogações acerca da legitimidade das suas vivências religiosas. Este enfoque, fundamentado nas informações fornecidas pelo Padre Cícero, materializou-se através da atribuição de uma série de condições patológicas, tais como tuberculose, caquexia, hemoptise e exsudação sanguínea pela saliva. A sustentação destas afirmações se ancorava em teorias médicas da época, permitindo à autoridade episcopal inserir Maria de Araújo numa lógica de inferioridade tanto racial quanto de gênero.

O emprego de construtos médicos e raciais da época em questão para minar a credibilidade de Maria de Araújo revela a interligação profunda entre o contexto cultural vigente e as percepções de saúde, os quais exerceram uma influência marcante sobre a interpretação dos fenômenos religiosos em Juazeiro. As táticas discursivas empregadas por Dom Joaquim evidenciam a trama intrincada entre saúde, religiosidade e autoridade, destacando como as concepções concernentes à doença e à saúde foram cooptadas como instrumentos para fortificar posições preestabelecidas e questionar a autenticidade das experiências religiosas da Beata Maria de Araújo. Nesse sentido, a complexa relação entre as construções discursivas e o âmbito religioso se manifesta vividamente, mostrando como as autoridades procuravam despojar o cunho sobrenatural dos relatos através da exploração das percepções contemporâneas de saúde e doença, e, por conseguinte, de normalidade e anormalidade.

A utilização estratégica da publicação em jornais sobre o estado de saúde de Maria de Araújo emerge como um elemento crucial no processo de

descredibilização da Beata, bem como na busca pelo apoio social por parte do Bispo Dom Joaquim. Ao utilizar os jornais como plataforma de divulgação, Dom Joaquim aproveitou-se da influência desses veículos na moldagem da opinião pública.

Notícias veiculadas sobre o quadro de saúde de Maria de Araújo não apenas transmitiam informações médicas (muitas delas não comprovadas), mas também carregavam conotações simbólicas e discursivas que visavam enquadrá-la como uma figura debilitada, vulnerável e possivelmente não confiável em termos de suas experiências religiosas. Nesse sentido, a ideia de que Maria de Araújo estaria passando por experiências religiosas sob um estado físico debilitado poderia gerar dúvidas e ceticismo entre os fiéis e a população em geral.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Brasil: Martins Fontes, 2007.
- AGAPTO, D. M. M. P. **Romarias e liberdades**: Juazeiro do Norte e o pós-abolição. 246f. Tese (Pós-Graduação em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói-RJ, 2021.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. O Tecelão dos Tempos: o historiador como artesão das temporalidades. **Revista eletrônica Boletim do Tempo**, v. 4, 2009.
- ALMEIDA, S. L. de. **Racismo, discriminação e relações raciais**: conceitos, histórias e temas. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2015.
- ANSELMO, O. **Padre Cícero**: mito e realidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- ARAÚJO, A. G. de. O apostulado do embuste. **Itaytera**, Crato, 1956.
- ARAÚJO, A. G. de. **A cidade de frei Carlos**. Crato, Faculdade de Filosofia do Crato, 1971. (Coleção Estudos e Pesquisas, 5)
- BARBOSA, E. N.; ALENCAR, G. S. S. ; ALENCAR, F. H. H. A arborização melhora o conforto térmico em áreas urbanas: O caso de Juazeiro do Norte, Ceará. **Research, Society and Development**, v. 9, p. e105963691, 2020.
- BARBOSA, J. **Histeria**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2005.
- BARRETO JÚNIOR, J. A. S. **Raça e degeneração**: análise do processo de construção da imagem dos negros e mestiços, a partir de artigos publicados na Gazeta Medica baiana (1880-1930). Salvador: editora UNEB, 2005.
- BARROS, J. A. **História Comparada**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- BARROS, L. O. C. **Juazeiro do Padre Cícero**: a terra da mãe de Deus. Editora Imeph, Fortaleza, 2014 3ª Edição p.289
- BAUMAN, R. Fundamentos da Performance. **Revista Sociedade e Estado**. v. 29, nº3, Setembro/Dezembro 2014, p. 727-746.
- BAUMAN, R. **Verbal art as performance**. Prospect Heights, IL: Waveland, 1977.
- BAUMAN, R. **Story, Performance, and Event**: contextual studies of oral narrative. Cambridge University Press, 1997.

BAUMAN, R. **A world of others' words**: cross-cultural perspectives on intertextuality. Malden, Massachusetts: Blackwell, 2004.

BLÁZQUEZ, G. Exercícios de apresentação: Antropologia social, rituais e representações. In: CARDOSO, C.F; MALERBA, J. (org). **Representações - Contribuição a um debate transdisciplinar**. Campinas: Papirus, 2000, p 169-194.

BETHENCOUT, F. **O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos curandeiros em Portugal no século XVI**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BLOCH, M. **Apologia à história, ou O ofício do historiador**. Trad. de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BRASIL, T. A. P. Juízo Histórico do Senador Pompeu sobre fatos do Ceará I. In: **Revista do Instituto do Ceará**. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1997.

BRAUDEL, F. **Escritos sobre la historia**. Trad. de Angelina Martin del Campo. México, DF.: Fondo de Cultura Económica, 1991.

BUFFON, G. L. de. **Oeuvres complètes de Buffon** (Tome troisième; "De l'Homme"). Paris, Bazouge-Pigoreau Éditeur. 1839.

BURKE, P. **Testemunha Ocular**. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

BUTLER, J. "Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo". Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O corpo educado**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2001. p. 151-172.

BUTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CAMPOS, E. **Revelações da condição de vida dos cativos do Ceará**. Fortaleza, Secretaria da Cultura e Desporto, 1982.

CAMURÇA, M. **Marretas, Molambudos e Rabelistas**: a revolta de 14 no Juazeiro. São Paulo: Maltese, 1994.

CAMURÇA, M. Breve história política do Juazeiro: do processo de autonomia municipal ao protagonismo regional-nacional a partir de 1914. IN: BARROS, Luitgarde O. C. (org.) **Padre Cícero Romão Baptista e os fatos do Joazeiro**: autonomia político-administrativa. Fortaleza: Editora Senac Ceará, 2012.

CARNEIRO, M. L. T. Negros, loucos negros. In: **Revista da USP – Dossiê Brasil/África**. Número 18: Jun.- ago.1993

CARROLL, D. **Mary's house**: the extraordinary story behind the discovery of the house where the Virgin Mary lived and died. London : Veritas Books, 2000.

CARULA, K. **Darwinismo, Raça e Gênero**: Projetos modernizadores da nação em conferências e cursos públicos (Rio de Janeiro, 1870-1889). Campinas: Editora Unicamp, 2016.

CASIMIRO, A. R. S. de (org). **Padre Cícero Romão Baptista e os fatos do Joaseiro**: a questão religiosa. Fortaleza: Editora Senac Ceará, 2012.

CAVALCANTI, C. A. **Inquisidores e inquisitoriados**: os santos mártires, o maçom e o mandingueiro. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015.

CERTEAU, M. de. **A Fábula Mística séculos XVI e XVII**: Volume 1. Tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

CERTEAU, M. de. **A invenção do cotidiano**: 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

CERTEAU, M. de. **O Lugar do outro**: História religiosa e mística. Petrópolis: Editora Vozes, 2021.

CHALHOUB, S. **Trabalho, lar e botequim**: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

CHARTIER, R. **À beira da Falésia**: A História entre certezas e inquietude. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

CHARTIER, R. **Defesa e ilustração da noção de Representação**. Fronteiras. v. 13, N° 24. p. 169-183, 2011.

CHARTIER, R. **O mundo como representação**. Estudos Avançados, vol.5, nº11, Jan./Abr. 1991.

CONNERTON, P. Práticas Corporais. In: CONNERTON, P. **Como as sociedades recordam**. 2 ed. Oeiras: Celta, 1999. p. 83-119

CORTEZ, A. S. R. P. **Cabras, caboclos, negros e mulatos: a família escrava no Cariri Cearense (1850-1884)**. Dissertação de Mestrado em História Social. Fortaleza: UFC, 2008.

COSTA, S. **Racismo, Discriminação e Relações Raciais**: Conceitos, Histórias e Temas. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2015.

DELLA CAVA, R. **Milagre em Joaseiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

DIDI-HUBERMAN, G. **A invenção da histeria, Charcot e a iconografia da Salpêtrière**. Trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Contra Ponto, 2015.

DINIZ, M. **Mistérios do Joazeiro**, 2ª edição. Fortaleza: Editora IMEPH, 2011. (Coleção Centenário)

DINIZ, P. R. J. **Eu não estou aqui... Aliás, eu estou aqui!?: o processo de invisibilidade e visibilidade da Beata Maria de Araújo em Juazeiro do Norte - CE**. 219f. Tese (Pós-Graduação em Ciências das Religiões) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa-PB, 2021.

DIWAN, P. **Raça Pura**: uma história da eugenia no Brasil e no mundo. São Paulo: Contexto, 2007.

ECO, U. Interpretar não é traduzir. In: ECO, Umberto. **Quase a mesma coisa**. A experiência a tradução. Rio de Janeiro: Record, 2007.

FEBVRE, L. **Combates por la historia**. Trad. de Francisco J. Fernández Buey y Enrique Argullol. Barcelona: Editorial Ariel; México, DF.: Editorial Planeta, 1997.

FIGUEIREDO, A. Epistemologia insubmissa feminista negra decolonial. **Revista Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 12, n. 29, p. 02-24, 2020.

FIGUEIREDO, A. Somente um ponto de vista. **Cadernos Pagu**, Campinas, n.51, 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n51/1809-4449-cpa-18094449201700510017.pdf>. Acesso em: 2 dez. 2022.

FORTI, M. do C. P. **Maria do Juazeiro**: A beata do milagre. São Paulo: Annablume, 1999.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola. 2000.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro. Graal, 1998.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, M. Sujeito e poder. In: DREYFUS, H. L. & RABINOW, P. **Michel Foucault**: Uma trajetória Filosófica. Tradução Vera Porto Carrero – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p.231-24

FREIRE COSTA, J. **História da psiquiatria no Brasil**. Rio de Janeiro: Documentário. 1976.

FREYRE, G. **Sobrados e Mucambos**. 16. ed. São Paulo: Global, 2006. Tomo 2.

FUNES, E. Negros no Ceará. In: SOUSA, Simone de; GONÇALVES, Adelaide; et. al. **Uma nova História do Ceará**. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2007.

GAETA, M. A. J. A cultura clerical e a folia popular: estudo sobre o catolicismo brasileiro nos finais do século XIX e início do século XX. **Revista Brasileira de História**, 1997, v. 17, n.34. p. 183-202.

GIAROLA, F. R. O “demônio negro”: o negro maligno nas representações religiosas e raciais da imprensa de São João del-ei (1871-1889). **Locus: Revista de História**, Juiz de Fora, v. 24, n. 2. p. 413-429. 2018.

GINZBURG, C. **Olhos de madeira**: nove reflexões sobre a distância. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GINZBURG, C. **Relações de Força**: História, retórica, prova. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GIRÃO, R. **Os Municípios Cearenses e seus Distritos**. Fortaleza: SUDEC, 1983.

GOFFMAN, E. **A representação do eu na vida cotidiana**. 17ªEd. Petrópolis, Vozes, 2009.

GOMES, H. T. **As marcas da escravidão**: o negro e o discurso oitocentista no Brasil e nos Estados Unidos. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009.

GOVERNO DO ESTADO DO CEARÁ. **Prefeitura Municipal de Juazeiro do Norte. Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano de Juazeiro do Norte**. Juazeiro do Norte, 2000.

GRUZINSKI, S. **A Guerra das imagens**: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019). São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GUIMARÃES, A. S. A. **Classes, raças e democracia**.- São Paulo: Editora 34, 2012. (2ª Edição). 240 p.

GUIMARÃES, A. S. A. Preconceito de cor e racismo no Brasil. In: **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, vol. 47, n. 1, 2004.

HOORNAERT, E. et al. **História da Igreja no Brasil**. Tomo II, v. 1. Petrópolis, Vozes, 1983.

HYMES, D. Breakthrough into performance. In Dan Ben-Amos and Kenneth S. Goldstein (eds.), **Folklore: Performance and communication**. The Hague: Mouton, 1975. pp. 11-74.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

IPECE. **Perfil Municipal 2017 Juazeiro do Norte**. Fortaleza: IPECE. 2018.

Disponível em:

https://www.ipece.ce.gov.br/wpcontent/uploads/sites/45/2018/09/Juazeiro_do_Norte_2017.pdf. Acesso em: 12 de junho de 2022.

IPECE. **Perfil Municipal 2015 Juazeiro do Norte**. Fortaleza: IPECE. 2015.

Disponível em:

https://www.ipece.ce.gov.br/wpcontent/uploads/sites/45/2018/09/Juazeiro_do_Norte_2015.pdf. Acesso em: 12 de junho de 2022.

JORDAN, W. D. **White over black**. Kingsport, The University of North Carolina Press. 1968.

KARASH, M. C. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro: 1808-1850**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KI-ZERBO, J. et al. Metodologia e pré-história da África. Os métodos interdisciplinares utilizados nesta obra. In: **História geral da África**. Brasília: UNESCO, 2010. Cap. 15.p.387-399.

LEMOS, P. S. de. **Epilepsia**. Rio de Janeiro: Tipografia do Diário do Rio de Janeiro. 1872.

LOBO, L. F. **Os infames da história: pobres, escravos e deficientes no Brasil**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2008. p.204

LOPES, A. U. do R. **Epilepsia**. Rio de Janeiro: Tipografia de Domingos Luiz dos Santos. 1877.

LOURENÇO FILHO, M. B. **Juazeiro do Padre Cícero**. (obra premiada pela Academia Brasileira de Letras em 1927) / Manoel Bergström Lourenço Filho – 4. ed. . – Brasília: MEC/Inep, 2002.

LE GOFF, J. Cultura eclesiástica e cultura folclórica na Idade Média: São Marcelo de Paris e o Dragão. In: **Para um novo conceito de Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1993.

LEWIS, I. M., **Êxtase Religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo**. São Paulo: Perspectiva, 1977.

MACHADO, R. et al. **Danação da norma: medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal. 1978.

MANSO, A. R. M. **Do diagnóstico e tratamento das diversas manifestações do histerismo e da epilepsia**. Faculdade do Rio de Janeiro: Tipografia Academia, 1874.

MARQUES, F. J. **Aspectos da formação da população de Juazeiro do Norte - CE**. Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2004.

MARTINS, L. M. **Performances da oralitura**: corpo, lugar da memória. Letras (Santa Maria), Santa Maria, v. 25, p. 55-71, 2003.

MATTOS, R. A. de. **História e cultura afro-brasileira**. 2.ed, 1º reimpressão. – São Paulo: contexto, 2012.

MENON, C. M. O diabo: um personagem multifacetado. **Revista Línguas e Letras**, Cascavel: Edição Especial, p. 217-227, 2008, p. 225.

NASCIMENTO, A. do. O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, I. R. T. do. **A expansão da educação superior como estratégia de desenvolvimento territorial**: o caso da Universidade Federal do Cariri. 266f. Tese (Pós-Graduação em Administração). Universidade Federal da Bahia. Salvador-BA. 2018.

NOBRE, E. S. “Caminhos e sujeitos da historiografia do Padre Cícero” In BUARQUE, V.A. C. (org.). **História da historiografia religiosa**. Ouro Preto: Ed. UFOP, 2012

NOBRE, E. S. **Incêndios da alma**: a beata Maria de Araújo e a experiência mística no Brasil do Oitocentos. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ. 2014. 298p.

NOBRE, E. S. **Incêndios da alma**: a beata Maria de Araújo e o milagre de Juazeiro - Brasil, Século XIX. Rio de Janeiro: Luminária Acadêmica. 2016.

NOBRE, E. S. **O teatro de Deus**: as beatas do Padre Cícero e o espaço sagrado de Juazeiro. Fortaleza, CE: IMEPH, 2011. 231f.

NUNES, S. A. Histeria e psiquiatria no Brasil da Primeira República. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**. Rio de Janeiro, v.17, supl.2, dez. 2010, p.373-389.

OLIVEIRA, A. J. M. de. **Os santos pretos carmelitas**: culto dos santos, catequese e devoção negra no Brasil colonial. 2002. Tese (Doutorado)-Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2002.

OTTO, R. **O Sagrado**, Lisboa: Edições 70, 1992.

ORELLA UNZUÉ, J. L. **Geohistoria**. LURRALDE: investigación y espacio. San Sebastian, n. 33, p. 233-310, 2010.

PAZ, R. M. **As beatas do padre Cícero**: Participação feminina leiga no movimento sociorreligioso de Juazeiro do Norte. Juazeiro do Norte: Editora Ipesc/Urca, 1998.

PAZ, R. M. **Para onde sopra o vento: A Igreja Católica e as romarias de Juazeiro do Norte**. Fortaleza: Editora IMEPH, 2011.

PEIXOTO, A. **Joazeiro do Cariry**. 2ª edição. Fortaleza: Editora IMEPH, 2011.

PINHEIRO, I. **Efemérides do Cariri**. Fortaleza – CE: Imprensa Universitária, 1963.

PINHO, M. F. M. Padre Cícero: **Anjo ou demônio?** - Teias de notícias e ressignificação do acontecimento padre cícero (1870-1915). Tese de Doutorado em História. UFF - Universidade Federal Fluminense, 2019, 416f.

RAMOS, F. R. L. Da casa do santo ao santo da casa: o espaço da devoção em Juazeiro. **Trajeto Revista de História UFC**, Fortaleza, v. 5, n. 9/10, p. 165-203, 2007.

RAMOS, F. R. L. **O meio do mundo: Território Sagrado em Juazeiro do Padre Cícero**. Fortaleza: EDUFC, 2012.

RIBEIRO, A. I. M. **Cultura popular e religiosidade: o caso de Juazeiro do Norte**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 1991.

RODRIGUES, J. **O infame comércio: Propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850)**. Campinas, Editora da UNICAMP, 2000.

RODRIGUES, N. **O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

RODRIGUES, N. **Os africanos no Brasil**. 6.ed. São Paulo: Ed.Nacional; [Brasília]: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

SÁ, B. V. de; COELHO, M. T. A. D.; MENDES, J. S. R. **A Escola do Recife e o Pensamento Racial no Século XIX**. Salvador: UFBA. 2012.

SANTOS, M. **A natureza do espaço**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

SANTOS, M. **Da totalidade ao lugar**. São Paulo: Edusp, 2005.

SANTOS, Milton. **Espaço e método**. 5. ed., 2. reimpr. Col. Milton Santos, nº 12. São Paulo:Edusp, 2014.

SANTOS, M. **Pensando o espaço do homem**. 5. ed. São Paulo: Edusp, 2012.

SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, A. T. da. **Juazeiro sem Padre Cícero**: uma cidade que não se esqueceu (1934-1969). 2018. 308f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-graduação em História, Fortaleza (CE), 2018.

SILVA, B. **Inventários do homem americano**: viagens, teorias, degeneração e composição das raças nos séculos XVII e XVIII. (Tese) Doutorado em História. UFF - Universidade Federal Fluminense, 2015, 369f. p. 229

SILVA, J. F. A Formação histórico-econômico-territorial do Cariri no contexto ocupacional do semiárido. In: SEEMANN, J. et al. (Org.). **Geografias do Cariri Cearense**. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2015.

SILVA, L. R. A religiosidade popular como resistência cultural e social. In: Congresso Internacional de Teologia, 3., 2016, Fortaleza. **Anais do Congresso Internacional de Teologia**. Fortaleza: UFC, 2016. p. 1-14.

SKIDMORE, T. **Preto no Branco**: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

VAINFAS, R. Deus contra Palmares – Representações senhoriais e idéias jesuíticas. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia. das Letras, 1996.

VAINFAS, R. **Ideologia e escravidão**. Os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial. Petrópolis: Vozes, 1986.

WALKER, D. **Juazeiro do Norte**: A terra do Padre Cícero “O Cearense do Século”. Juazeiro do Norte: Gráfica Padre Cícero, 2003.

WALKER, D. **Maria de Araújo**: a beata do milagre de Juazeiro. Juazeiro do Norte: Edições IPESC, 1996.

ANEXO A - ARQUIVOS CONSULTADOS

1. DOCUMENTOS MANUSCRITAS

a) Arquivo do Departamento Histórico Diocesano Padre Antônio Gomes de Araújo- DHDPG. Crato-CE:

- Cópia Autêntica do processo instruído sobre os fatos do Juazeiro
- Regulamento Interno para as Casas de Caridade do Padre José Antônio de Maria Ibiapina

b) Arquivo Público do Estado do Ceará - APEC. Fortaleza, Ceará - Ofícios expedidos pelas diversas Freguesias Cearenses (1870-1916). Ala 19, Estante 411, Caixa 02. Fundo Palácio Episcopado do Ceará - Bispado Cearense:

- Documentação epistolar dos bispos cearenses aos Presidentes de Província (1870-1916);

2. DOCUMENTOS IMPRESSOS

a) Instituto Cultural do Cariri:

- Revista Itaytera

b) Instituto Histórico do Ceará Histórico, Geográfico e Antropológico):

- Revista do Instituto do Ceará
- Tomo Especial de 1977 - 90o. Aniversário do Instituto do Ceará
- Documentos referentes à Questão Religiosa de Juazeiro, pertencentes ao arquivo particular de Hugo Catunda.

c) Setor Hemerográfico do Memorial Padre Cícero. Juazeiro do Norte, CE:

- Jornal “O Rebate” (Ceará, 1909-1910)

d) Crônicas e Livros de Memória

- PEIXOTO, Alencar. Juazeiro do Cariry. 2.ed. Fortaleza: Editora IMEPH, 2011.
- MENEZES, Otávio Aires de. Juazeiro e seu legítimo fundador o padre Cícero Romão Batista: história da cidade - crônicas. Fortaleza: Gráfica LCR, 2012.
- LOURENÇO FILHO, Manoel Bergström. **Juazeiro do Padre Cícero**. (obra premiada pela Academia Brasileira de Letras em 1927) / Manoel Bergström Lourenço Filho – 4. ed. aum. – Brasília: MEC/Inep, 2002.

e) Arquivo da Faculdade de Medicina da Bahia:

- Atestados Médicos (1894 - 1927)

f) Biblioteca Pública Estadual do Ceará:

- Jornal “A Verdade” (1891-1893)
- Jornal “Cearense” (1890-1891)
- SILVA, Antenor de Andrade. Cartas do Padre Cícero. Salvador: Edições Salesianas, 1982.

3. DOCUMENTOS DIGITAIS

a) University of Florida Digital Collections Home

- The Ralph della Cava Gift on Padre Cícero and Popular Religion in Brazilian Northeast
- Ralph della Cava collection of microfilms on Padre Cicero and popular religion in Brazil

b) Hemeroteca da Biblioteca Nacional (BNDigital)

- A Constituição- CE
- A Cruz
- A Federação - RJ
- A Manhã
- A Província do Espírito Santo - ES
- A República- CE
- A voz da Religião no Cariri-CE
- ABC Paulista
- Cearense-CE
- Civilização
- Conservador
- Correio da Manhã
- Correio Paulistano - SP
- Diário de Belém - PA
- Diário de Natal
- Diário do Maranhão - MA
- Estado do Ceará
- Gazeta de Notícias
- Jornal Diário de Pernambuco-PE
- Jornal do Ceará
- Jornal do Comércio - RJ
- Jornal do Commercio
- Jornal do Recife
- Leituras Religiosas
- Libertador-CE
- O Apóstolo-RJ
- O Brasil
- O Combate
- O Estado
- O Estado de Florianopolis
- O Jornal
- O Libertador - CE.
- O Malho
- O Orbe

- O País
- O Povo
- O Republicano
- O Tempo
- Pacotilha
- Pedro II-CE
- Pharol
- Portugal: O Economista (Lisboa).
- República
- Vanguarda

c) SITES CONSULTADOS

- Arquidiocese de Fortaleza: <http://www.arquidiocesedefortaleza.org.br/>
- Araldica Vaticana: <http://www.araldicavaticana.com>
- Biblioteca Electrónica Cristiana - <http://multimedios.org/docs/d000436/>.
- Vaticano: <http://www.vatican.va>
- Catecismo da Igreja Católica: <https://catecismo-az.tripod.com/conteudo/a-z/az.html#A>

4. OBRAS DE REFERÊNCIA

- Bíblia Sagrada. São Paulo: Edições Vozes, 2002.
- CHERNOVIZ, Pedro Luiz Napoleão. Diccionario de Medicina Popular. Rio de Janeiro: Editores Eduardo & Henrique Laemmert, 1851.
- KEMPIS, Thomas. A imitação de Cristo. 24ª edição. São Paulo: Ed. Ave-Maria. S/d.
- VARAZZE, Jacopo de. Legenda Aurea: vidas de santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- VIDE, Sebastião Monteiro. Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. São Paulo: Edusp, 2010.
- STUART, Guilherme. Diccionario Bio-bibliographico Cearense. Fortaleza, Impresso pela Typo-lithographia A Vapor, 1910.

- NOBRE, Dia S. Anexos. In: NOBRE, Dia S. Incêndios da alma: a beata Maria de Araújo e a experiência mística no Brasil do Oitocentos. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ. 2014. p.273-293.
- CASIMIRO, Antonio Renato Soares de (org). **Padre Cícero Romão Baptista e os fatos do Joaseiro**: a questão religiosa. Fortaleza: Editora Senac Ceará, 2012.

5. LEGISLAÇÃO CONSULTADA

- Lei Complementar Nº 78, 26 de junho de 2009. Dispõe sobre a criação da Região Metropolitana do Cariri, cria o Conselho de Desenvolvimento e Integração e o Fundo De Desenvolvimento e Integração da Região Metropolitana do Cariri – FDMC, altera a composição de microrregiões do Estado do Ceará e dá outras providências.
- Ato de 30 de Julho de 1858. Criação do núcleo de Juazeiro, vinculado ao Crato.
- Lei Estadual Nº 1.028, de 02 de julho de 1911. Desmembramento de Crato.
- Lei Municipal Nº 51, de 12 de novembro de 1911. Cria o distrito de Horto e é anexado à vila de Juazeiro.
- Lei Estadual n.º 1.178, de 23 de julho de 1914. A vila de Juazeiro é elevada à condição de cidade.
- O Decreto nº 459/2019. Institui o Tombamento Provisório de diversos bens localizados no Município de Juazeiro do Norte/CE.
- Lei Nº 16.927/2019. Insere no Calendário Oficial de Eventos do Estado do Ceará, as datas das romarias do Município de Juazeiro do Norte.